L'ORDRE

INTERNATIONAL

PAR

CHARLES PÉRIN

CORRESPONDANT DE L'INSTITUT DE FRANCE.



PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

RUE BONAPARTE, 90

OCTOBRE 1888



L'ORDRE
INTERNATIONAL

PARIS. — TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie.

AVANT-PROPOS.

La question sociale est la grande préoccupation de notre temps. La plupart la considèrent seulement dans l'ordre économique et n'arrêtent leur attention que sur la misère qui, de plus en plus, envahit les régions du travail, et sur les relations, chaque jour plus troublées, des patrons avec les ouvriers. C'est trop restreindre le champ où se livre le grand combat qui décidera du sort des peuples modernes. N'est-il pas manifeste que nos sociétés sont atteintes dans leur existence politique autant que dans leur existence économique? Au fond, sous des aspects divers, c'est la même question, ce sont les mêmes difficultés, avec des périls semblables et non moins graves. Il est naturel, en effet, que le désordre soit partout, dans les relations politiques aussi bien que dans les relations économiques, lorsque la société a rompu avec les vérités nécessaires.

Les hommes aujourd'hui, ceux qui influent sur la marche des choses, ou ne croient plus en Dieu, ou vivent et agissent comme s'ils n'y croyaient pas. Les nations

ne veulent plus le connaître, ni dans leurs lois, ni dans leur politique. Or les événements qui se déroulent sous nos yeux montrent, avec pleine évidence, qu'une société sans Dieu est une société sans repos et sans avenir. Notre société moderne, si confiante en sa propre vertu, doit s'attendre à toutes les épreuves et à toutes les déchéances, si elle ne parvient pas à se guérir des erreurs qui s'attaquent à son principe vital.

Ce n'est pas seulement dans tel ou tel État, chez tel ou tel peuple, c'est dans le monde entier, dans la grande communauté formée des peuples qui couvrent le globe, que des signes menaçants apparaissent. Comme nous avons une question politique et une question économique, nous avons une question internationale. En celle-ci, aussi bien que dans les autres, il s'agit de l'ordre essentiel de la société. Que peuvent être les relations de peuples à peuples, s'il n'y a plus entre eux ni règle certaine ni autorité reconnue? Tout n'est-il pas livré, sous nos yeux, dans la politique générale, aux entreprises des plus rusés et des plus forts, pour qui la protestation des consciences restées fidèles à la morale traditionnelle n'est point un obstacle?

L'ordre international est contesté dans ses principes fondamentaux. Il faut savoir discerner et ressaisir ces principes si l'on veut que les peuples recouvrent le repos et la sécurité qu'ils ont perdus. Il n'est personne qui n'ait le sentiment, au moins instinctif, de cette impérieuse nécessité. Depuis bien des années, n'entendons-nous pas de tous

côtés ce cri des peuples, qui désespèrent de l'ordre et de la paix : Il n'y a plus de droit des gens!

Mais que de façons diverses de comprendre cette œuvre de salut social! Les uns, brisant avec les erreurs contemporaines, veulent relever, sur la base assurée des vérités traditionnelles, l'édifice à demi ruiné de la société internationale. Les autres, persuadés que la morale est en voie de transformation radicale, demandent à des conceptions nouvelles les éléments d'une société nouvelle. Les premiers ont en vue une restauration qui doit remettre les choses dans leur état normal, les autres poursuivent une évolution de laquelle ils prétendent faire sortir un ordre social sans précédents dans l'histoire. Tous conviennent qu'il y a urgence à faire la lumière sur les principes de l'ordre international. D'un côté, on met à l'accomplissement de cette tâche l'ardeur impatiente que l'illusion humanitaire porte en toutes ses entreprises; de l'autre, on s'y applique avec le zèle qu'inspirent la conviction religieuse et le sentiment des calamités qui menacent une société où l'homme ne veut plus dépendre que de lui-même.

Je viens, après beaucoup d'autres, tenter cette recherche, par une voie qui a été rarement suivie depuis l'ère moderne : aux prétentions du libéralisme et du radicalisme humanitaires, j'oppose, dans les questions du droit des gens, la pleine et franche affirmation de la foi catholique et de la prérogative de l'Église.

Lorsque l'on considère dans son ensemble, pour se rendre compte de ses principes constitutifs et de son mode de fonctionnement, un certain ordre de relations sociales, deux questions se présentent naturellement. La première porte sur la société elle-même, sur sa raison d'être et ses caractères distinctifs, sur la fin qui lui est assignée et sur le principe qui répond à cette fin. Partant de ces données, il y a à déterminer les traits généraux de l'organisation qui doit mettre la société à même de réaliser sa destinée. La seconde question se rattache intimement à la première, qu'elle résume, complète et domine : c'est la question de la loi sous l'empire de laquelle la société vit et agit pour l'accomplissement de sa fin. En toute société, la loi est le fait régulateur, le fait supérieur et décisif. On ne peut juger d'un ordre social que lorsqu'on a acquis une connaissance raisonnée de la loi qui le régit.

Telles sont les deux questions que je vais aborder dans leur ordre naturel. La première partie de cet écrit traitera de la société internationale; la seconde, de la loi qui doit mettre cette société dans ses conditions normales d'existence.

En cette investigation sur les lois fondamentales de la plus étendue et de la plus haute des sociétés humaines, la philosophie et la théologie sont des guides nécessaires. La justice entre nations prend sa source, comme toute justice, dans les profondeurs de l'ordre divin. Ici plus

encore qu'ailleurs, par des raisons que je dirai, la science des choses divines domine et règle la science des choses humaines. Nulle partie de la jurisprudence ne justifie mieux la définition du jurisconsulte romain : *divinarum atque humanarum rerum notitia, justi atque injusti scientia.*

Quelque bonne volonté qu'on y mette, on peut aisément, en un sujet de cette nature, laisser à reprendre pour la rigueur de la doctrine. Aussi j'aime à répéter, avant d'entrer en matière, ce que je disais en abordant l'étude des *Lois de la société chrétienne* : « Lorsque j'affirme tout ce que l'Église affirme, lorsque je repousse tout ce qu'elle repousse, je remplis le strict devoir qu'elle impose à tous ses fils. Je le remplis dans l'esprit de soumission où doit être tout catholique, prêt à désavouer toute erreur qui pourrait, contre mon intention, s'être glissée dans cet écrit. »

L'ORDRE

INTERNATIONAL.

LIVRE Ier

LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE.

CHAPITRE PREMIER.

LE FAIT DE LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE A TRAVERS LES AGES.

I. — Les Origines.

Comment la société internationale prend naissance. — A peine l'humanité a-t-elle fait dans la vie sociale ses premiers pas, qu'on voit apparaître la société internationale avec ses rapports de paix et de guerre, et avec tous les droits essentiels que les États invoquent entre eux lorsqu'ils sont parvenus à la pleine existence politique. Cette société, qui doit s'étendre à tout le genre humain, prend naissance à ce moment de l'histoire primitive où la tribu, c'est-à-dire la réunion des familles accrues en nombre et constituées à l'état de vie publique sous l'autorité du chef ou des chefs de la race, se

trouve en présence d'autres tribus, comme elle en possession du droit souverain des sociétés parfaites. Entre ces groupes, semblables en tout par la nature, une seule loi peut régner, la loi de l'égalité de droit et de la mutuelle indépendance. La société internationale se trouve donc établie, dès l'origine, dans les conditions où elle se continuera à travers les siècles. Chacun des groupes dont elle est composée dispose, en vertu de son droit souverain, sur tous ses intérêts, à l'extérieur comme à l'intérieur, avec une pleine liberté, sans autre limite que le respect de la loi suprême de l'ordre moral.

Cette loi n'a jamais manqué aux sociétés. Dieu lui-même la donne à la première famille : par la tradition elle se perpétue dans les races sorties de la souche primitive; elle est la commune possession des groupes indépendants et souverains dont les générations croissantes de l'humanité couvrent la terre, et entre lesquels s'établissent les rapports du droit des gens. Tout naturellement, par la force des choses, la loi divine devient la règle de ces rapports.

Les croyances déterminent l'ordre international. — L'humanité porte, dans la vie publique aussi bien que dans la vie privée, l'empreinte de ses croyances. L'évidence de ce fait capital n'est pas moindre pour la société internationale que pour chacune des sociétés particulières dont elle se compose. En bien et en mal l'ordre de la société humaine est déterminé par les doctrines. Livré à ses seules forces, l'homme incline au mal. Aussi l'histoire des sociétés humaines est-elle principalement le récit de leurs égarements, des troubles, des bouleversements, des décadences dont ces égarements sont

la cause. La vie des sociétés, comme la vie de chacun de nous, est un combat de tous les instants entre le bien et le mal. Ce n'est qu'à travers les vicissitudes et les épreuves sans cesse renaissantes de cette guerre, où toutes les puissances de notre être sont engagées, que l'humanité accomplit ses destinées.

Croire ou ne pas croire, ou croire seulement d'une foi diminuée et altérée, ne saurait être chose indifférente, ni pour le régime intérieur des peuples, ni pour leur activité extérieure. Il est impossible que les hésitations, les défaillances, les aberrations de la conscience humaine n'aient pas leur contre-coup dans la politique générale et dans le droit des gens. Ne suffit-il pas du plus rapide coup d'œil sur l'histoire pour voir que chaque groupe de peuples a sa conception des rapports internationaux conforme à l'idée qu'il se fait de ce que la loi divine prescrit et interdit? N'est-il point manifeste, par exemple, que le mode d'existence de la société internationale, et la politique des grandes nations, sont tout autres dans le monde païen et dans le monde chrétien?

Il n'y a pas, dans la vie des peuples, de fait qui commande plus impérieusement l'attention que l'effort constant de l'homme pour mettre à la place de la loi de Dieu, qui lui impose des sacrifices importuns, une loi moins dure à ses ambitions et à ses cupidités. Dans cette lutte contre l'ordre divin, l'homme ne procède pas toujours de même; ses révoltes prennent, suivant les temps, des caractères différents. Quelquefois c'est ouvertement qu'il viole la loi; d'autres fois il se contente de l'éluder et de la défigurer par l'arbitraire et la fantaisie de ses interprétations; on le voit aussi, entraîné par la logique

de l'erreur aux dernières insanités, rejeter toute idée de subordination et, par certaines conceptions de morale indépendante, prétendre n'avoir d'autre législateur que lui-même et d'autre loi que son bon plaisir; mais c'est toujours, au fond, la même impatience du joug et la même recherche d'une fausse liberté.

Ces désordres, qui atteignent toutes les relations de la vie, prennent, dans la politique générale, un caractère particulier de gravité. L'importance et l'étendue des intérêts engagés, la puissance des personnalités souveraines qui se trouvent en jeu dans ce vaste champ de l'existence internationale, la grandeur même du but assigné à la société des peuples, tout concourt à pousser à l'extrême la perturbation des idées, de même que la perturbation sociale qui en est la suite.

La foi au Dieu créateur, à l'autorité souveraine de sa loi, à son action providentielle, le mode et le degré de cette foi, constituent l'élément le plus important de la vie sociale, pour la société internationale comme pour les sociétés particulières. Dieu est dans la vie humaine le principe nécessaire. Les peuples qui le nient et le blasphèment ne ressentent pas moins que ceux qui l'affirment et l'adorent son inévitable présence et sa toute-puissante action. Dans le vide où s'agitent les sociétés qui prétendent vivre comme si Dieu n'était pas, on sent, mieux peut-être qu'ailleurs, que Dieu est l'éternel et invincible vivant par qui toutes choses sont et se conservent, que, hors de lui, il n'y a que l'impuissance de la créature séparée de son principe et l'incurable fragilité de tout ce qui se fait sans lui.

Tel est le fait dont toute l'histoire témoigne. Pour le

moment, c'est assez de l'avoir constaté sans rechercher quelle peut être, au point de vue de la société internationale, la valeur et la portée des croyances ou des systèmes qui ont, aux diverses époques du monde, exercé leur empire sur les peuples. Cette question s'offrira d'elle-même plus tard à notre étude. Qu'il nous suffise, au début de cet exposé, d'avoir signalé, d'une façon générale, l'influence décisive du fait religieux sur la constitution de la société internationale et sur la direction qu'elle suit.

Des ombres, souvent difficiles à pénétrer, enveloppent les origines des sociétés. Toutefois, dans la confusion et l'incertitude des données de l'histoire primitive, un fait resplendit avec une évidence que personne ne songe à contester : l'humanité, à ses commencements, est religieuse. Tous les monuments, toutes les traditions attestent, avec un accord unanime, que l'homme des premiers âges croit en Dieu et lui rend un culte. Sur les mouvements des races primitives, sur la formation des plus anciennes souverainetés, nous n'avons que des lumières assez vagues. Mais ce qu'on ne saurait mettre en doute, c'est qu'à l'époque où les peuples de la haute antiquité se trouvent constitués et commencent à jouer un rôle dans l'histoire, ils ont un culte national, et que rien d'important ne se fait chez eux, dans la vie publique comme dans la vie privée, sans qu'on ait, par l'accomplissement de rites sacrés, invoqué le secours des dieux.

Les premières migrations. — Les régions de l'Euphrate et du Tigre, la vallée du Nil, sont le théâtre où s'accomplissent les destinées des grands empires du vieux monde. Entre les puissants États qui occupent ces vastes et fertiles contrées, on voit naître les rapports, soit de

paix, soit de guerre, qui forment le fond de l'existence internationale; là on assiste aux premiers développements de cette société des peuples dont les vicissitudes rempliront toute l'histoire.

Avant l'époque où paraissent les grandes nations conquérantes, les masses nomades, formées des descendants des fils de Noé, prennent possession des pays qui avoisinent les lieux où s'était établie la famille sauvée de la destruction universelle. Ce sont d'abord les Chamites qui, venus du nord, remontent le cours du Nil et occupent successivement toute l'Égypte. Au nord de l'Europe et de l'Asie, ce sont les tribus nombreuses que l'antiquité désignait sous le nom de Scythes et qu'aujourd'hui l'ethnographie comprend sous l'appellation peu définie de Touraniens. Unies par le lien de la race qu'atteste leur langue, ces tribus se montrent, même dans leur état nomade, comme un ensemble de peuples distincts. Descendant vers le sud, elles viennent se former en corps de nation sur le cours inférieur de l'Euphrate et du Tigre. Le gros de cette émigration se fixe dans la Médie, où plus tard s'implante, comme race dominante, une population d'origine aryenne. A côté des Touraniens, la tradition et les monuments révèlent la présence de populations d'origine sémitique. Mêlées aux Touraniens, avec certains éléments Kouschites vers le sud, elles fondent l'empire chaldéen. A l'est du Tigre, elles forment la nation Susiane et le royaume d'Élam.

C'est le temps où les races primitives qui ne sont pas encore liées au sol par les arts d'une civilisation perfectionnée, cherchent leur place dans les espaces indéfiniment ouverts d'un monde à conquérir. Elles se pressent,

se foulent, se repoussent mutuellement, tour à tour victorieuses ou vaincues, dominatrices ou assujetties. Quelquefois aussi elles s'unissent pour habiter en paix une même terre et constituent, par le mélange de sangs divers, des races nouvelles chez lesquelles la diversité des aptitudes accroît la puissance de civilisation. Les premiers empires sont déjà fondés, que les grandes invasions se continuent encore, prenant le caractère d'une conquête plus régulière, mais poussée souvent jusqu'à l'absorption, et même jusqu'à la destruction du vaincu.

Les origines de la société internationale d'après la Bible. — Entre les grandes migrations de familles et de peuples qui remplissent la haute antiquité, il en est une sur laquelle le document historique le plus ancien que possède l'humanité donne des renseignements précis et circonstanciés. C'est la migration du Sémite Abram, premier auteur de races nombreuses qui, jusqu'à nos jours, devaient tenir une place si considérable dans la société des nations.

Pour obéir à l'ordre de Dieu, Abram quitta la ville d'Harran, où son père était établi, franchit l'Euphrate, et vint se fixer dans la terre de Chanaan. Les tribus de la race de Cham qui occupaient ce pays s'étaient concentrées dans les villes ; elles laissèrent aux nomades la liberté de vivre avec leurs troupeaux dans la campagne. « Sors de ton pays, dit le Seigneur à Abram, de ta parenté et de la maison de ton père, et viens au pays que je te montrerai. Je ferai sortir de toi un grand peuple, et je te bénirai, et je rendrai ton nom célèbre et tu seras béni. Je bénirai ceux qui te béniront, et je maudirai ceux qui

te maudiront, et toutes les races de la terre seront bénies en toi. »

C'est une tribu tout entière qu'Abram conduit dans le pays destiné à sa race par le dessein de Dieu : « Il prit avec lui Saraï, sa femme, et Lot, le fils de son frère, ainsi que tout le bien qu'ils possédaient, et tous les gens dont ils avaient accru leur famille à Harran. » Bientôt les pâturages de la région de Béthel ne suffisent plus à l'entretien des troupeaux réunis d'Abram et de Lot, et celui-ci va s'établir, avec la famille dont il est le chef, au sud de la mer Morte. « Toute la terre est devant toi, dit Abram à Lot; éloigne-toi de moi, je t'en supplie. Si tu vas à gauche, j'irai à droite; si tu vas à droite, j'irai à gauche. » Lot, ayant choisi la région qui avoisine le Jourdain, se retira vers l'orient, de telle sorte que les deux groupes, issus du même père, se trouvèrent séparés l'un de l'autre. Les deux familles, qui jusque-là avaient vécu réunies sous l'autorité d'Abram, formèrent, dès ce moment, deux tribus distinctes, deux groupes indépendants, sous la souveraineté de leurs patriarches.

Après cette séparation, Chodor-Lahomor, roi des Élamites, se trouvant en guerre avec les rois de la Pentapole, défit le roi de Sodome et ses alliés, et emmena captif Lot avec les siens qui habitaient Sodome. Abram, ayant su que Lot avait été pris, assembla les plus braves de ses serviteurs, au nombre de trois cent dix-huit. Il forma deux corps de ses gens et de ses alliés, et, venant fondre sur les ennemis durant la nuit, il les défit et les poursuivit jusqu'à Hoba. Il ramena avec lui tout le butin qu'ils avaient fait, Lot avec ce qui était à lui, les femmes ainsi que le peuple. « Or, le roi de Sodome dit à

Abram : Donnez-moi les personnes et prenez le reste pour vous. A quoi Abram répondit : Je lève la main vers le Seigneur, le Dieu très haut, possesseur du ciel et de la terre, que je ne recevrai rien de ce qui est à vous, depuis le moindre fil jusqu'à un cordon de soulier, de peur que vous ne disiez : J'ai enrichi Abram ; j'excepte seulement ce que mes gens ont pris pour leur nourriture, et ce qui est dû à ceux qui sont venus avec moi, Asser, Escal, Membré, qui pourront prendre leur part du butin. »

On le voit, Abram est un souverain levant une armée, appelant à lui ses alliés, exerçant par la guerre une juste revendication et disposant en vainqueur des personnes et des choses capturées.

Les pratiques de la paix se rencontrent dans cette société des peuples naissants, aussi bien que celles de la guerre. Des alliances pacifiques se forment de même que les alliances guerrières. « En ce temps-là Abimélech (un roi philistin), accompagné de Phicol qui commandait son armée, vint dire à Abraham : Dieu est avec vous en tout ce que vous faites. Jurez-moi donc par le Seigneur que vous ne ferez de mal ni à moi, ni à mes enfants, ni à ma race, mais que vous me traiterez, en ce pays dans lequel vous avez demeuré comme étranger, avec autant de bonté que je vous ai traité. Abraham lui répondit : Je vous le jurerai. Abraham prit donc des brebis et des bœufs et les donna à Abimélech et ils conclurent ensemble une alliance. »

Voilà, saisies sur le fait, les relations de la société internationale en leurs premiers rudiments. Abraham est un chef de tribu agissant en souverain, soit pour la paix,

soit pour la guerre, à l'égard d'autres chefs de peuples dont la domination, bien qu'ils aient déjà franchi la limite qui sépare l'état sédentaire de l'état nomade, ne comprend encore que des espaces restreints et s'exerce sur la cité, avec ses dépendances, plus que sur la nation.

Dans cette condition toute primitive, non seulement on aperçoit les traits essentiels de la vie internationale, mais déjà on voit se manifester certaines grandes impulsions qui acquerront toute leur énergie et produiront toutes leurs conséquences politiques lorsque les peuples, qui ne sont encore qu'en voie de formation, seront devenus de grands empires. Ainsi, dès le temps d'Abraham, les rois des bords de l'Euphrate et du Tigre ont des vassaux dans la Syrie. Nous venons de voir Chodor-Lahomor porter ses armes dans le pays de Chanaan pour réprimer leurs soulèvements. C'est en effet une des régions qui exciteront le plus les convoitises des grands États de l'ancien monde oriental; lorsque l'accroissement de leur puissance leur permettra les excursions lointaines, leurs entreprises se dirigeront de ce côté. Là se rencontreront, dans leurs prétentions rivales, les Chamites qui occupent l'Égypte, et les peuples de race sémitique, touranienne et iranienne dont sont composés les grands empires de l'Asie occidentale, au sud du Caucase et de l'Anti-Taurus.

II. — Les premiers empires.

L'empire égyptien. — L'Égypte précède, dans la civilisation, tous les peuples du monde ancien. Le grand empire des Pharaons se forme, comme la plupart des États antiques, par la réunion des tribus qui, à l'origine, vivaient

indépendantes les unes des autres. Ce travail de concentration et d'unification s'accomplit d'ordinaire dans les temps fabuleux. Sur les bords du Nil, cette œuvre laborieuse se poursuit et s'achève sous les deux premières dynasties. A partir de Ménès, les nomes, jadis indépendants, deviennent des provinces. L'apparition dans l'histoire d'une nation égyptienne coïncide avec l'avènement de la troisième dynastie, la première des dynasties memphites.

C'est alors que s'établissent régulièrement les relations internationales de l'Égypte. Dans les commencements elles ne dépassent pas les limites du proche voisinage. Les Pharaons ont à lutter, soit avec les nomades d'Asie, soit avec les Éthiopiens sans cesse en révolte contre leur domination. Une muraille, élevée entre la mer Rouge et le Nil, avec une ligne de forteresses, garantissait le pays contre les incursions des Asiatiques, qui étaient pour les Égyptiens un monde à peu près inconnu. Au sud, près de la seconde cataracte, Ousourtesen III, continuant l'œuvre d'Ousourtesen II, un des héros de l'Égypte, éleva de chaque côté du Nil, sur des rochers à pic, des forteresses qui fermaient aux incursions des nègres éthiopiens l'entrée du pays. Khéops (Khouwou), le constructeur de la grande pyramide, et le plus puissant roi de la période memphite, fait la guerre aux Arabes. Papi Ier, de la sixième dynastie, reprend sur eux les mines du Sinaï, perdues par ses prédécesseurs, et en même temps qu'il multiplie en Égypte les grands monuments, il soumet l'Éthiopie.

Les guerres intestines, sous la treizième et la quatorzième dynastie, absorbent les forces de l'Égypte et l'obli-

gent à se renfermer en elle-même. Elles ouvrent le pays à cette terrible invasion des nomades asiatiques qui, chassés par une migration touranienne, se précipitent vers l'occident et fondent, sur le cours du Nil, des dynasties de rois pasteurs (Hyksos). Après la guerre de l'indépendance, conduite durant cent cinquante ans par les rois de Thèbes, lorsque les pasteurs eurent été contraints de se réfugier en Syrie, la vive impulsion imprimée aux forces nationales se continua ; dans leur expansion, elles dépassèrent les anciennes frontières de l'État. Au sud les Égyptiens étendirent leurs incursions jusqu'au cœur de l'Éthiopie. Au nord-est, les armées des Pharaons, poursuivant les pasteurs, pénétrèrent en Asie.

« Avec l'entrée des Égyptiens en Syrie, dit un des derniers et des plus savants historiens de l'ancien Orient, M. Maspero, s'ouvre une nouvelle époque dans les destinées des nations antiques : l'histoire des peuples isolés finit, l'histoire du monde commence. »

Commencements des grandes dominations asiatiques. — Dans la région de l'Euphrate, où de grands États s'étaient formés de bonne heure, des révolutions, des invasions, des conquêtes précèdent l'époque où commencent les luttes avec l'Égypte.

Le plus ancien des empires primitifs, celui des Chaldéens, fut dès sa première période assujetti au tribut par les Élamites. Le flot des populations touraniennes, qui poussa les nomades sur l'Égypte, jeta le trouble dans les antiques cités des bords du Tigre et de l'Euphrate. Tout est confusion et instabilité dans l'histoire de ces peuples à l'origine. On constate néanmoins que certains de leurs rois, dès le temps d'Abraham, étendaient leurs expéditions

jusque sur les rives du Jourdain : ce que nous dit la Bible sur Chodor-Lahomor (Koudour-Lagamer) en fait foi. Saryoukin Ier, le héros des Chaldéens, fut un conquérant qui porta ses armes dans la Syrie. Son successeur, qui fit de Babylone agrandie sa capitale, semble avoir poussé ses expéditions jusqu'à la péninsule du Sinaï. Au nord, les royaumes du pays d'Assour, avec leurs grandes villes, Élassar et Ninive, se fondaient sous le gouvernement de leurs souverains pontifes. Dans les commencements ils relevaient de la Chaldée; ils devaient avant peu se trouver aux prises avec les armées des Pharaons.

L'Égypte conquérante. — Sous la dix-huitième et la dix-neuvième dynastie, l'Égypte devient conquérante. Thotmès Ier envahit le nord de la Syrie ; il élève ses stèles de victoire sur les bords de l'Euphrate. Toute la contrée que les armées égyptiennes traversent pour atteindre les pays d'Assour devient le théâtre de batailles continuelles et finit par être soumise, comme l'Éthiopie et l'Arabie, à la domination égyptienne. Il n'y eut point pour ces pays de réunion proprement dite par l'absorption dans l'État vainqueur; ils gardèrent leurs coutumes, leur religion, même leurs dynasties, et furent rattachés à la souveraineté égyptienne par un lien qui tenait de la féodalité. Sous Thotmès III, la grandeur égyptienne atteint son plus haut point. Ce roi porte ses armes jusqu'à Ninive et, après la répression de diverses révoltes, il reste maître de la Syrie, de la Méditerranée à l'Euphrate. Le règne de Ramsès II (Sésostris) a aussi ses grandes guerres et ses grandes victoires. Sésostris ne fut ni le sage législateur ni le grand conquérant que les Grecs nous ont dépeint. Dans la période pacifique de son règne, ce fut un tyran fastueux

qui accabla les peuples de travaux pour ses grandes constructions, et qui les corrompit à la fois par son despotisme et par sa luxure. Il ne fit point d'ailleurs les grandes expéditions qu'on lui attribue. Ce ne fut point cette sorte d'Alexandre égyptien qui aurait parcouru en vainqueur la Médie, la Perse, la Bactriane, l'Inde, la Scythie. Si glorieuses qu'aient été les campagnes qui remplissent le tiers de son règne, elles n'eurent point pour objet d'étendre la domination égyptienne ; elles servirent seulement à la maintenir, en réprimant les révoltes répétées des peuples antérieurement soumis, et en repoussant les attaques des Dardaniens, des Mysiens, des Lyciens, qu'attiraient les richesses de l'Égypte. La fin de son long règne fut marquée, en toutes choses, par une décadence que la puissance et les exploits de Ramsès III, l'un des plus grands souverains de l'Égypte, ne purent arrêter.

La société internationale limitée aux régions orientales. — Les relations de la société internationale ne s'établissent entre États puissants, aux origines de l'histoire, que dans les régions orientales. L'Égypte, la Syrie où les Phéniciens navigateurs et commerçants occupent une place si importante, les contrées qu'arrosent le Tigre et l'Euphrate, avec les pays qui confinent à ce groupe principal : l'Arabie, la Libye, l'Éthiopie et la Nubie, voilà le théâtre des guerres, des alliances, des expéditions commerciales du monde primitif.

L'apparition des Pélasges. — Les peuples de race japhétique qui couvrent l'Europe et dont la vie nomade se prolonge dans les contrées lointaines où ils se sont d'abord établis, ces peuples qui régneront plus tard sur tous

les autres, n'ont pas encore d'histoire. Sous la dix-neuvième dynastie égyptienne, au temps de Séti I[er] et de Ramsès II, ils font une première apparition et ils attaquent, unis aux Libyens, l'empire égyptien. Repoussés par Séti, contenus par Sésostris, ils reparaissent sous Menephtah, le fils et successeur de ce dernier. Les flottes de l'Archipel, qui portent, avec les Tyrsènes, des Lyciens et des Achéens, tentent la conquête du Delta. Sous la vingtième dynastie, Ramsès III eut à repousser une nouvelle attaque de ces mêmes Pélasges, parmi lesquels sont nommés dans les inscriptions égyptiennes : les Pelesta de la mer (ou Pélasges de la Crète), les Tsekkri ou Teucriens, les Daanaou ou Danaëns du Péloponnèse, les Tourscha ou Tyrsènes, enfin les Schakalascha ou Sicules. Ces attaques des barbares contre les empires d'ancienne civilisation ne furent qu'un court incident. Après Ramsès III, l'Égypte ne revit plus les tribus pélasgiques, qui prirent leur route vers l'ouest et se fixèrent dans l'Italie ainsi que dans les îles dont elle est environnée.

L'empire d'Assour. — Lorsque l'Égypte, déchue de son antique grandeur, cessa de régner du Nil à l'Euphrate, ce fut l'Assyrie qui exerça la prépondérance au milieu des grands empires du monde oriental. La Syrie, d'où l'Égypte impuissante s'était retirée, fut aussitôt envahie par les armées assyriennes.

Un individualisme sauvage règne dans la société des nations sous l'empire du paganisme. Même dans les rapports pacifiques, le particularisme, l'égoïsme de cité, est la loi générale. Dans la guerre, c'est toujours de conquête, trop souvent d'asservissement et de destruction, qu'il s'agit. Pour les peuples qui ont mis en oubli le vrai

Dieu, la passion de s'agrandir, la soif de dominer pour exploiter, les rivalités et les haines que les appétits intraitables engendrent, sont le fond de toute la politique internationale. L'orgueil et la cupidité politiques prennent les formes de la religion. Chaque peuple a son dieu en qui il se personnifie. C'est pour l'honorer et le grandir, pour le faire prévaloir sur les dieux voisins et rivaux, que les chefs des cités et des peuples font la guerre, et c'est à lui qu'ils rapportent leurs victoires avec toutes les horreurs qui d'ordinaire les accompagnent.

Les Assyriens commettaient au nom d'Assour, leur dieu éponyme, toutes les atrocités. « Dans les inscriptions qui racontent ses victoires, dit M. Rawlinson, le roi se glorifie beaucoup, mais il glorifie le dieu encore plus. Il combat pour sa propre gloire et pour l'extension de son territoire, mais il combat aussi pour l'honneur des dieux que les autres nations rejettent, et pour répandre leur culte au loin dans tous les pays connus. Ses guerres sont des guerres de religion autant au moins que des guerres de conquête. Ses constructions, celles du moins sur lesquelles il appuie avec le plus de complaisance, sont des constructions religieuses. »

Le pays d'Assour s'était insensiblement affranchi du vasselage de la Chaldée : ses souverains, les rois de Ninive, finirent par soumettre Babylone à leur pouvoir. Par la réunion des diverses tribus et cités de la région, l'Assyrie devint un empire fortement organisé pour la conquête. Ce puissant État fit durement sentir à tous ses voisins le poids de sa domination. Le grand conquérant de la première dynastie assyrienne fut Teglath-Phalasar Ier (Touklat-habal-asar). Mais ses succès eurent bien-

tôt un terme et les armées de Babylone, après avoir pris Ninive, emportèrent les dieux d'Assour dans la Chaldée. Ces dieux vaincus ne rentrèrent à Ninive qu'après une captivité de plus de quatre siècles, lorsque Sennachérib, ayant écrasé les armées chaldéennes, saccagea Babylone. Entre l'Assyrie et la Chaldée, ce fut, durant cinq à six cents ans, une lutte continuelle avec des fortunes diverses pour les deux peuples rivaux.

Deux siècles durant, les monarques assyriens, tout en contenant par de cruelles répressions l'Arménie et le Kourdistan, dirigèrent principalement leurs expéditions, au sud vers Babylone et le pays des Élamites, à l'ouest vers la Syrie. Le règne de Salmanasar III est, pour cette période, le point culminant de la puissance d'Assour : elle s'étend du golfe Persique à la Méditerranée, de la mer Rouge à l'Arménie. Une sorte de vasselage et de lien féodal, que nous avons déjà vu pratiqué par les Égyptiens, rattachait à la souveraineté de l'Assyrie les peuples qui ne confinaient pas immédiatement au royaume de Ninive. Mais dans cet empire, dont la domination violente et cruelle n'avait d'autre fondement que la force, les révoltes succédaient aux révoltes. Celle à laquelle des traditions classiques, considérées aujourd'hui comme fabuleuses, rattachent la fin tragique de Sardanapale, correspond en réalité à une période de décadence momentanée. Abaissée pour un temps, mais non détruite, la force conquérante et dominatrice de l'Assyrie se réveilla si bien sous les règnes de Sargon (Saryoukin), de Sennachérib et d'Assour-ban-habal, que Ninive retrouva toute son ancienne splendeur. On vit même ses armées aux prises avec les Égyptiens, et la suzeraineté assyrienne,

établie pour un temps sur les bords du Nil, fut une revanche des ravages exercés jadis par les Pharaons dans la Mésopotamie. L'Arabie sentit aussi les coups des rois de Ninive.

Relations commerciales. — Nonobstant les troubles et les ruines de ces guerres sans cesse renaissantes, les relations pacifiques du commerce s'étendaient. L'Inde d'un côté, la Phénicie, l'Éthiopie, l'Arabie, de l'autre, livraient à l'empire assyrien, avec leurs plus riches produits, les éléments d'un luxe raffiné.

Ruine de Ninive. — La chute de cette colossale puissance suivit de près les exploits d'Assour-ban-abal, celui des rois assyriens qui, peut-être, avait porté le plus loin sa domination. Un demi-siècle n'était pas écoulé, que le Mède et le Chaldéen réunis détruisaient Ninive de fond en comble et mettaient fin à cet empire d'Assour qui, après avoir tant foulé les peuples et imposé son joug de fer depuis l'isthme de Suez jusqu'aux bouches de l'Euphrate, laissa à peine dans l'histoire une trace de sa longue puissance. L'Assyrie n'avait rien de ce qui fait vivre un peuple dans la mémoire des hommes. La force était tout pour les maîtres de Ninive, et, lorsqu'elle leur échappa, il ne resta d'eux que le souvenir de la cruelle oppression qu'ils avaient fait peser sur les nations vaincues.

Deux grands royaumes succèdent à la puissance assyrienne : le chaldéen, composé de races dont la civilisation remonte aux premiers âges ; le mède, qui s'étend sur des pays et sur des peuples nouveaux dans l'histoire. Durant les premiers temps qui suivirent la chute de Ninive, ces deux empires vécurent en paix, et l'Asie jouit

d'un repos qu'elle n'avait pas connu sous la domination assyrienne.

L'empire chaldéen. — Nabuchodonosor, le roi de Babylone, ouvrit un règne qui devait être rempli de tant d'événements merveilleux, par une lutte contre l'empire des Pharaons. Les Égyptiens, qui tentaient de passer l'Euphrate pour ravager, comme ils le faisaient jadis, les riches plaines de la Mésopotamie, furent vaincus à Karkémish par les armées de Babylone. Refoulés dans le Delta, ils ne reparurent plus dans l'Assyrie. Les États syriens, soulevés par les souverains de l'Égypte contre le grand empire asiatique, éprouvèrent toutes les rigueurs du vainqueur chaldéen. Les Juifs expièrent par la captivité de Babylone leurs révoltes réitérées. Tyr, emportée après un long siège, subit le même sort ; elle se trouva soumise, avec toutes ses possessions sur les côtes de l'Afrique et de l'Espagne, à la souveraineté de Babylone.

L'empire juif. — La prise de Jérusalem par Nabucho donosor et la transportation du peuple de Juda dans la Chaldée mirent fin à l'empire juif, dont la puissance, sous David et Salomon, s'était étendue de la mer Rouge à l'Euphrate. Dans la suite des destinées de ce peuple, qui se trouve providentiellement mêlé à tous les grands événements du monde oriental, on peut suivre, dès les premiers commencements, toutes les phases de la société internationale. Par le christianisme que Dieu fait naître du milieu des ruines de Juda, par la rédemption du Calvaire que toute l'histoire juive prépare, annonce et figure, par la victoire miraculeuse de l'Évangile sur le paganisme, la société internationale prendra une variété, une étendue, un caractère de justice et d'équité, dont rien

n'approche, dont rien ne donne l'idée, dans l'antiquité.

Ruine de Babylone. — La prodigieuse splendeur de l'empire chaldéen fut de courte durée; elle ne dépassa point le règne de Nabuchodonosor. Le colosse s'affaissa aussitôt qu'eut disparu le héros babylonien. Cyrus, annoncé par Isaïe, fonda sur les ruines de la puissance chaldéenne le plus grand empire que le monde eût encore vu.

III. — Les Perses et les Grecs. — L'empire d'Alexandre.

L'empire des Perses s'étend sur tout l'ancien monde oriental. — Perse de naissance et petit-fils d'Astyage, roi des Mèdes, Cyrus réussit dans le dessein de détrôner son grand-père et substitua à la dynastie mède, qui régnait sur l'empire des Mèdes et les Perses réunis, une dynastie perse. Les Aryas allaient donc, par Cyrus, succéder aux Sémites pour le gouvernement de l'Asie. Ils devaient préparer les grandes dominations sous lesquelles, à mesure que la civilisation s'étendait, les peuples de race diverse allaient vivre rapprochés et unis dans la société internationale du monde antique.

Cyrus ne se tourna point tout d'abord vers Babylone. Ses premiers coups portèrent dans la direction de l'ouest, sur la Lydie. Cet empire de formation récente s'était, comme tous les États anciens, constitué par la conquête, et pour l'exploitation des vaincus. Les contrées fertiles et industrieuses que Crésus tenait sous son sceptre lui assuraient, avec la richesse, la puissance politique et militaire. Cyrus brisa cette puissance dont l'alliance avec l'Égypte pouvait l'inquiéter. Cette victoire plaça sous sa

main les cités grecques qui couvraient les côtes et les îles de la mer Égée. Le monde oriental se trouva alors en relations directes avec le monde pélasgique du côté de l'orient. La Sogdiane, la Bactriane, et les régions plus méridionales voisines de l'Inde, reconnurent la domination du roi des Perses. Disposant des forces d'un vaste empire, Cyrus s'en servit pour la conquête de la Chaldée. On sait comment Babylone, surprise au milieu de ses orgies païennes, devint en une nuit la proie du grand conquérant. Seule des grands empires primitifs, l'Égypte avait échappé à la conquête de Cyrus. Cambyse, son successeur, mena l'Asie tout entière contre le royaume des Pharaons, qui ne fit qu'une courte résistance. Tout l'ancien monde oriental était pour la première fois sous le pouvoir d'un même maître.

Rapprochement du monde oriental et du monde occidental. — Après Cambyse viendra Darius, qui portera plus loin que lui son ambition, et qui entamera la lutte contre les peuples helléniques. Dans cette lutte, les Perses battus d'abord, prépondérants ensuite, grâce à leur intervention dans les dissensions des Grecs, finiront par subir la domination d'un conquérant grec qui fondera un empire plus vaste encore que le leur, mais dont l'étendue même précipitera la ruine.

Darius Hystaspès porta au comble la grandeur de l'empire des Perses. Il y introduisit les procédés du gouvernement absolu dont l'Orient a gardé jusqu'ici la tradition. Après avoir étouffé des révoltes semblables à celles qui troublèrent toutes les grandes dominations dont il avait hérité, il assujettit et se concilia l'Égypte, et affermit son pouvoir sur l'Indus. Ce fut alors qu'il porta ses vues

sur le monde occidental. Dans une expédition dont le but était de préparer son attaque contre la Grèce, il refoula les Scythes et soumit la Thrace ainsi qu'une partie de la Macédoine. Sous Artaxerxès, les Perses furent contraints de reculer du côté de l'occident. Salamine et Marathon marquent la limite où s'arrêta l'expansion conquérante de l'Asie. Les Perses, toutefois, surent profiter de l'impuissance où la guerre du Péloponnèse avait réduit la Grèce à l'extérieur. Sparte, qui sollicita le secours du grand roi contre Athènes, lui dut la victoire; mais son succès fut bientôt suivi de l'abaissement de la Grèce vis-à-vis de l'Asie. Par la paix d'Antalcidas, les maîtres de Suse imposèrent leur arbitrage souverain à ces cités qui avaient infligé à leurs prédécesseurs de si humiliantes défaites. Cette revanche en appelait une autre que les Grecs devaient prendre par l'épée d'Alexandre.

A partir de cette époque, le monde occidental se trouve engagé avec le monde oriental sur toutes les questions de paix et de guerre, et en toutes les négociations et transactions qui constituent les rapports de la société internationale.

L'empire des Perses n'était point un de ces États centralisés tels que le monde moderne les comprend. C'était une union d'États dans laquelle chaque nation, rattachée au pouvoir central par un lien de vassalité, conservait son caractère de race, ses mœurs et, en une certaine mesure, sa nationalité. C'était une forme de la société internationale, la forme que comporte la notion antique de l'existence sociale. Dans les sociétés païennes, d'une façon ou d'une autre, tout repose sur la force. Cette force peut être tempérée de façon à laisser au vaincu une certaine

indépendance administrative; mais jamais elle ne lui laisse aucun genre de souveraineté politique et elle a toujours pour but l'assouvissement des cupidités du maître.

L'empire d'Alexandre. — La conquête du monde oriental par Alexandre eut un caractère différent de la conquête telle que l'avaient pratiquée les monarques de l'Asie. Ce ne fut point une œuvre de dévastation, d'assujettissement, d'exploitation, assurée et régularisée par une habile organisation du vasselage sous un pouvoir absolu; ce fut un affranchissement autant qu'une conquête. Les peuples courbés sous la domination asiatique recouvrent, sous la domination grecque, une indépendance que favorisaient les traditions du génie hellénique. Par le fait du partage, entre les successeurs d'Alexandre, des pays si divers réunis, pour un moment, sous sa main toute-puissante, cette indépendance des peuples s'accrut. Toutefois une certaine unité, résultant de l'idée de la patrie et de la souveraineté helléniques, régnait dans ce monde troublé par tant de dissensions et ensanglanté par tant de guerres.

Dans l'empire d'Alexandre, des peuples profondément différents par le génie et par les mœurs, se trouvèrent pour la première fois rapprochés et unis par le lien d'une même existence politique et sociale. Les relations commerciales les plus étendues et les plus actives s'établirent entre le monde pélasgique et les peuples de races diverses qui, de l'Éthiopie à la Bactriane, formaient le monde oriental. L'esprit entreprenant des Grecs, leur penchant aux voyages et à l'émigration, leurs aptitudes à la colonisation, trouvèrent à s'exercer en toute liberté

dans les routes ouvertes par les armes d'Alexandre. La guerre elle-même, dont les royaumes du monde gréco-oriental eurent si fréquemment à souffrir, contribua à mêler toutes les races et à répandre, jusqu'au centre de l'Asie, les idées, le langage et les coutumes de la Grèce.

A ce moment de l'histoire, la société internationale prend un développement jusque-là inconnu, non seulement par l'étendue des relations, mais par la puissance et la diversité des éléments dont elle se compose. Il règne dans ce monde de l'hellénisme une unité que seule, dans l'antiquité, l'unité romaine surpassera.

IV — L'empire de Rome. — Le Christianisme.

Les commencements et l'extension de la domination romaine. — Dès la première origine, on reconnaît dans Rome une puissance destinée à attirer et à grouper, sous la loi d'une vaste et forte unité, les peuples et les souverainetés diverses du monde ancien. Toutes les races pélasgiques y sont représentées : avec les Latins, les Sabins, les Étrusques, on y trouve les Grecs très anciennement établis sur les côtes de l'Italie et de la Sicile. On y rencontre aussi les Troyens, qui sont comme le trait d'union entre l'Europe et l'Orient.

Cette cité, destinée à être la reine du monde, grandit lentement au milieu de guerres continuelles ; elle subjugue et à la fin s'assimile toute l'Italie, qui de plus en plus, devient un peuple latin. Maîtresse de cette vieille terre des dieux et des héros, dont Virgile a chanté la beauté et la fécondité, Rome rencontre bientôt, dans l'irrésistible mouvement d'expansion qui la porte au dehors, une cité

où domine un sang tout différent. Carthage, issue de Tyr, fondation des fils de Chanaan, porte au plus haut degré la puissance de cette race en laquelle règnent tous les instincts cupides, orgueilleux et sensuels du paganisme. Rome, en détruisant la ville de Didon, travaille à l'accomplissement de la prophétie de Noé : Japhet assujettit Cham. Par sa victoire, le peuple de Romulus conquiert l'empire de la Méditerranée. Bientôt sa domination s'étendra vers l'orient, sur les régions que la conquête d'Alexandre a soumises aux influences de l'hellénisme, tandis qu'au nord Jules César portera ses armes jusqu'à la Bretagne. Cinquante ans avant la naissance du Christ, l'empire romain allait de l'Océan à l'Euphrate. Au delà de ce fleuve, qui avait vu se succéder les grands empires de l'antique Orient, il y avait le royaume des Parthes, formé de peuples sortis des vieilles races aryennes qui, en acquérant quelques éléments de la civilisation grecque, avaient conservé la passion et l'énergie guerrières des Mèdes et des Perses.

Dans cet empire, plus étendu et bien plus divers de races et de langues que ne l'avaient été les grands empires de l'Orient, l'unité s'était opérée par degrés, sans faire violence au caractère propre des peuples. L'Italie avait éprouvé la première l'influence de la nationalité latine, qui avait prévalu par les armes sur toutes les autres. Dans la partie orientale du monde romain, l'hellénisme conserve une faveur qui gagne l'Italie elle-même, lorsque la capitale se plaît aux raffinements de la littérature et de l'art. Mais dans les affaires, dans la politique, dans l'administration, dans le commerce, les influences latines l'emportent et pénètrent l'empire dans toutes ses parties.

Après la guerre sociale, l'Italie tout entière, admise au droit de cité, fut incorporée à l'État romain, ou plutôt ce fut l'État romain qui embrassa l'Italie dans toute son étendue. La même transformation s'opéra à la longue pour tout l'empire.

Au commencement, les provinciaux obtinrent le droit de cité par concession individuelle; ces concessions s'étant généralisées, la fusion politique se trouva de fait si bien accomplie, que le décret de Caracalla, qui accorde le droit de cité à tous les hommes libres de l'empire et transforme tous les sujets en citoyens, est à peine noté par les historiens.

La société des peuples sous la domination romaine. — Toutefois, l'unité romaine ne ressemblait pas au système d'absorption administrative et civile des peuples annexés, tel qu'on le pratique aujourd'hui. Dans le travail de conquête et d'assimilation du monde ancien, Rome n'avance que par degrés, usant, suivant les circonstances, de moyens variés, n'imposant son pouvoir qu'indirectement et avec un respect apparent de l'indépendance des peuples. Rome laisse les peuples ce qu'ils sont. Elle se garde, la plupart du temps, d'ôter la souveraineté aux vaincus, elle en fait des alliés, des confédérés, qui conservent les apparences de la liberté, mais qui sont en réalité des sujets. Procédant en tout avec l'habileté du légiste, le Romain demande à ses alliés deux choses : de n'avoir d'amis ni d'ennemis que ceux du peuple romain; puis de respecter, comme il est convenable, la majesté du peuple romain. L'observation stricte de ces deux conditions, interprétée par l'ingénieuse logique de la jurisprudence romaine, c'était l'obéissance. Le monde

romain est une sorte de fédération des peuples sur laquelle règne, comme arbitre souverain, armée du droit de contrainte par les armes, la cité qui s'est réservé le droit d'imposer la paix à ceux que la guerre lui a soumis.

Telle fut la conquête romaine au début. Plus tard, sous l'empire, l'administration, sans devenir complètement uniforme, fut plus régulièrement constituée. Les provinces reçurent une organisation qui les soumettait ouvertement à la puissance impériale. Ce sont des royaumes, ce sont des peuples autrefois puissants, qui sont devenus des provinces.

Cette réunion sous l'autorité de Rome de tous ces États jadis indépendants, c'est la société internationale de l'ancien monde, dans les plus vastes proportions qu'elle ait réalisées. Mais ce n'est point une société d'États égaux et libres, comme celle où vivent les peuples de l'Europe moderne; c'est une société formée entre nations également assujetties. Les formes de la sujétion pourront être différentes, mais la règle universelle de la sujétion n'en recevra aucune atteinte. Le principe antique de la force, que Rome réalisa par des institutions de césarisme nées en même temps qu'elle, avait reçu dans l'empire une organisation juridique et savante qui le rendait moins brutal, sans qu'il fût moins oppresseur.

Dans l'immense étendue de la domination romaine, ce qui est aujourd'hui de droit des gens était de régime intérieur. Sur ses confins, l'empire entretenait avec ses voisins les relations essentielles de la vie internationale, en guerre plus souvent qu'en paix, avec les Parthes, les Daces, les Germains, les Pictes, les Numides. Dans l'em-

pire même, la guerre ne se faisait que pour réprimer les révoltes des peuples, lorsqu'ils trouvaient trop dur le joug des Césars.

A l'exception de l'Asie au delà de l'Euphrate et du Tigre, tout le monde connu des anciens entrait dans l'ordre des provinces romaines. L'Égypte, la Syrie, l'Asie Mineure, la Grèce, la Thrace, la Pannonie, la Germanie, les Gaules, la Bretagne, l'Espagne, la Mauritanie, la Méditerranée tout entière avec ses îles riches et nombreuses, tous ces pays, royaumes ou républiques, dont quelques-uns avaient eu tant d'éclat, constituaient, sous le sceptre de Rome, une puissance politique telle, qu'aucune autre, même parmi les plus grands empires modernes, n'a pu en approcher.

Le christianisme, principe nouveau de vie internationale. — Au sein de cette domination fondée, étendue, conservée par le glaive, sous le règne d'Auguste, dans une province reculée et presque oubliée, naquit Celui qui, unissant en sa personne Dieu et l'homme, devait, par la charité, relever et renouveler le monde dont le despotisme et les corruptions de Rome tarissaient les ressources et brisaient toutes les énergies. Aux principes des légistes qui mettaient tout dans la main de César, la révélation de l'Évangile allait substituer une doctrine de liberté dont les hommes n'avaient eu jusque-là aucune idée. Un des plus illustres, parmi les interprètes de cette doctrine, devait bientôt faire entendre un mot inconnu avant le Christ dans la société des nations. Saint Augustin, décrivant la cité de Dieu composée des peuples qui vivent de la doctrine du Christ, parle de « la république chrétienne ». Il signale cette loi, supérieure

aux lois que se donne chaque État, par laquelle tous les peuples, de langues et de pays différents, se trouvent rapprochés et unis en une même vie morale et sociale.

Une nouvelle existence s'ouvre pour les peuples. A l'assujettissement de l'empire des Césars succède la liberté des peuples devenus indépendants, souverains sur leur territoire, unis en une société dont l'étendue se mesure par l'étendue de la puissance établie pour garder dans le monde les traditions évangéliques, et exercer l'autorité de Celui à qui toutes les nations ont été données en héritage.

Chez les anciens, il n'y a aucun équilibre de puissances. Les principes de liberté et de justice réciproque, qui sont la raison de cet équilibre et qui le font subsister, manquent à l'antiquité. Au milieu de ces peuples où règnent l'orgueil et les cupidités du paganisme, pouvoir et force sont la même chose. Celui qui possède la force reste le maître jusqu'à ce qu'un plus fort survienne. Désormais, dans la société internationale qu'anime l'esprit chrétien, toute tentative de suprématie et d'asservissement des peuples, par une puissance devenue prépondérante, trouvera un obstacle. La loi chrétienne a donné aux peuples, avec le sentiment de leur droit propre, l'énergie nécessaire pour faire respecter leur indépendance, en même temps que la conscience du devoir qui leur en impose le respect chez les autres.

La décadence de l'empire romain. — L'empire romain avait porté au plus haut point la force : la force de ses armées victorieuses durant tant de siècles par la constance et la discipline; la force de son droit savamment conçu pour faire prévaloir partout l'absolutisme de

César. Il l'avait portée si loin, qu'aucune attaque extérieure n'eût pu l'entamer, si ses vices et les abus de son omnipotence n'avaient tari les sources où s'alimentait son invincible puissance. L'empire fut vaincu bien plus par ses propres défaillances que par les barbares qui l'envahirent. Lorsque fut introduite la division, administrative d'abord, politique ensuite, en empire d'Occident et en empire d'Orient, ce fut l'empire lui-même qui inaugura l'œuvre de démembrement par laquelle il devait périr.

Après la défaite de Licinius, le dernier champion du paganisme dans le monde romain, l'empire, divisé par Dioclétien, se trouva reconstitué dans son unité. Les grands noms de Constantin et de Théodose lui donnèrent un éclat qui ne laisse rien à envier aux règnes des empereurs païens. Par la puissance de leurs armes, les barbares furent un certain temps contenus. Mais à l'intérieur la division, qui allait s'aggravant toujours, pouvait faire présager la fin. La répartition des provinces entre Théodose, Gratien et Valentinien, indique assez que l'empire avait perdu sa force d'unité et de cohésion. Il perdait, en même temps, et, par cela même, sa force de résistance contre les agressions toujours plus vives du dehors. Théodose, transigeant avec les Goths, les comblait de flatteries et d'honneurs en même temps qu'il les battait, et il finissait par les faire entrer sur le territoire et dans les armées de l'empire. N'était-ce pas le signe manifeste d'une impuissance dont le grand et belliqueux empereur avait pleine conscience? Lorsqu'il partagea, entre Arcadius et Honorius, l'empire dans lequel sa vigoureuse main avait rétabli l'unité, Théodose ouvrit

pour le monde romain la période de décadence qui devait avoir pour terme la dissolution politique et le morcellement par les barbares.

A la fin du sixième siècle, lorsque le mouvement d'invasion fut terminé, l'Italie, siège antique de la puissance romaine, ne s'appartenait plus. Arrivés les derniers parmi les envahisseurs, les Langobards occupèrent la plus grande partie de cette terre privilégiée dont les vieilles races avaient, sous les aigles romaines, conquis tout le monde connu. L'empire n'avait plus en Italie que Rome et quelques territoires dans la partie méridionale. Ce n'était plus un gouvernement régulier que les Césars de Byzance exerçaient sur l'Italie ; ce n'était guère qu'une souveraineté nominale dont les empereurs, possédés de la manie théologique, se servaient pour tracasser les souverains Pontifes et entraver la liberté de l'Église. Les Wisigoths, les Francs, les Saxons, les Vandales, s'étaient réparti les provinces de l'empire d'Occident. De la confusion de la conquête étaient sortis des royaumes dont l'ensemble allait former la grande république chrétienne du moyen âge.

V. — La république chrétienne.

Naissance de la république chrétienne. — Saint Grégoire le Grand. — En ce moment décisif où le vieux monde finit et où se forme un monde nouveau, un grand pape occupe le siège de saint Pierre. Poursuivant l'œuvre à laquelle ses prédécesseurs avaient persévéramment travaillé, à partir du moment où Constantin eut assuré la liberté à l'Église, saint Grégoire fixe les

principes du droit chrétien et jette les bases de la législation canonique. Les droits de Dieu trouvent en ce saint pontife un de leurs plus intrépides défenseurs. Il réclame, pour l'Église qui les exerce, cette liberté spirituelle dont les pouvoirs humains se font trop facilement les adversaires, et qui est pour les peuples la vraie source de toutes les libertés temporelles.

Par l'exercice de son autorité spirituelle, l'Église tendait à prendre le gouvernement moral de cette société, victime depuis si longtemps des caprices de la force matérielle. L'Église seule se trouvait pleinement et fortement organisée au milieu de ce monde en dissolution. Les pouvoirs temporels, qui avaient conscience de leur faiblesse, appelaient eux-mêmes l'intervention de l'autorité pontificale. On le vit bien lorsque Brunehaut et son petit-fils Théodoric sollicitèrent de saint Grégoire un exercice rigoureux de la juridiction ecclésiastique, contre les rois qui pouvaient être déclarés déchus s'ils violaient les privilèges concédés à certaines institutions religieuses par le Saint-Siège. C'était donc sur la demande des princes eux-mêmes que s'introduisait cette juridiction du Pontife romain sur les souverains, qui deviendra, dans la société internationale catholique, une des premières, on peut dire la première de toutes les garanties de justice et d'ordre. Lorsque l'Église établissait ce tribunal pontifical devant lequel seront cités les peuples et les princes, lorsque, dans ses conciles, elle délibérait sur les questions d'ordre temporel, introduisant l'esprit d'équité et de charité chrétiennes dans la législation moderne, elle répondait à toutes les aspirations politiques du temps.

Si les peuples souffrent des fraudes, des violences et des déprédations de ceux qui ont reçu l'autorité pour les protéger, Grégoire fait aussitôt entendre la grande voix de la justice chrétienne. Avec une sainte énergie il dénonce à l'empereur les exactions commises par ses agents dans la Sardaigne et dans la Corse, disant « qu'il croirait compromettre son âme s'il taisait des choses que la crainte de Dieu doit faire connaître ». Au roi des Wisigoths, il conseille de tempérer son gouvernement par la modération, de peur que la puissance ne lui aveugle l'esprit, lui rappelant « qu'un royaume ne peut être bien gouverné si la gloire de gouverner domine l'âme » ; au roi Childebert, il dit : « Autant la dignité royale est au-dessus des autres hommes, autant votre royauté l'emporte sur les autres royautés des nations. C'est peu d'être roi, quand d'autres le sont ; mais c'est beaucoup d'être catholique, quand d'autres n'ont point de part au même honneur. Comme une grande lampe brille de tout l'éclat de sa lumière dans les ténèbres d'une profonde nuit, ainsi la splendeur de votre foi rayonne au milieu de l'obscurité volontaire des peuples étrangers... ; afin donc de surpasser les autres hommes par les œuvres comme par la foi, que Votre Excellence ne cesse pas de se montrer clémente envers ses sujets. S'il y a des choses qui vous offensent, ne les punissez point sans discussion. Vous commencerez à plaire au Roi des rois, quand, restreignant votre autorité, vous vous croirez moins de droit que de pouvoir. »

Lorsqu'il parle avec cette liberté et cette autorité aux puissances de la terre, saint Grégoire le Grand ouvre la série de ces revendications de la justice et de la cha-

rité par l'autorité pontificale, que l'apostasie même des peuples n'arrêtera point, qui seront jusqu'aux derniers jours, dans la vie des nations, comme la voix de la conscience au cœur de chacun de nous, et qui sans cesse rappelleront à la société internationale les lois dont l'observation assure le bien-être, la paix et le repos du monde.

En entendant ces accents si fermes, qui dominent le tumulte d'une époque où tout, dans le monde politique, est troublé, ébranlé, incertain, on a le pressentiment qu'un jour, du milieu de ce chaos, l'ordre renaîtra; qu'au lieu d'être établi uniquement sur la force comme dans le monde païen, il reposera avant tout sur l'autorité morale de la justice; que des garanties seront données au droit des peuples appelés à accomplir librement leurs destinées providentielles dans la grande société du genre humain. « Saint Grégoire, dit M. de Montalembert, inaugure le moyen âge, la société moderne et la civilisation chrétienne. »

La lettre de saint Grégoire à l'empereur Phocas contient comme un présage de cette société des peuples qui sera, non plus une domination du fort sur le faible, mais une vraie société dans laquelle chacun apportera sa personnalité, sa valeur propre et sa légitime indépendance. « Que sous votre règne heureux, dit le Pontife, la république tout entière vive dans le repos. » Il ne s'agit plus d'un empire qui prétend donner au monde le repos en le courbant sous un joug de fer, mais d'une république où tous vivront suivant le droit.

Dans les temps qui suivirent le règne glorieux de saint Grégoire, l'empire eut à lutter avec les barbares, qui

l'envahissaient au nord, et avec les rois de Perse, qui, poursuivant les entreprises des anciens maîtres de l'Asie contre l'Occident, tendaient à reprendre la Syrie et envahissaient l'Égypte jusqu'aux cataractes du Nil.

Apparition de l'islamisme. — C'est au moment où l'empereur Héraclius et le roi de Perse se disputent l'empire, que Mahomet apparaît, les sommant tous deux d'embrasser l'islamisme. Peu de temps après, le Prophète mourait ; mais quelques années à peine s'étaient écoulées, que les sectateurs du Koran, franchissant les frontières de l'Arabie, soumettaient à leurs armes et à leur culte la plus grande partie de l'Orient.

Au point de vue de la société internationale, la religion fondée par Mahomet a un caractère particulier : elle impose la propagande par les armes. Le sacrifice pour la cause de Dieu, dans la guerre sainte, est le premier devoir comme le premier mérite du croyant. La guerre sans trêve contre les infidèles, c'est-à-dire contre tous les peuples qui n'admettent pas le Koran, telle fut, dès l'origine, et aussi longtemps que dura leur puissance, la politique des musulmans. Le principe du fatalisme et l'absolutisme du commandement dans la main des kalifes, maîtres de la religion comme de la politique, imprimèrent aux armées du Koran une vigueur et une impétuosité auxquelles les peuples orientaux ne purent opposer aucune résistance sérieuse.

Cette puissance nouvelle, surgissant de régions qui jusque-là avaient été rarement mêlées au mouvement de l'histoire, va entrer en relations avec les souverainetés sorties des débris du monde romain ; pendant plus de

mille ans, ce ne seront que des relations de violence et de guerre implacable. Les peuples de l'Évangile et les peuples de l'Islam forment deux sociétés impénétrables l'une à l'autre. La société des peuples qui suivent l'étendard du Prophète couvre la moitié du monde où s'étaient accomplies les destinées des nations anciennes. Durant tout le moyen âge, elle menacera de sa barbarie la société des peuples chrétiens. Au commencement du huitième siècle, elle s'étend des Pyrénées jusqu'aux frontières de la Chine. Le droit des gens de cette société, où règne un fanatisme grossier et une sauvage passion de guerre, n'est pas le droit des gens pratiqué par les peuples chrétiens. La piraterie est, dans leur coutume, une industrie reçue et un mode légitime d'acquérir. Ennemis du commerce qu'ils dédaignent, toute marchandise est pour eux de bonne prise. Ils ne se contentent pas de capturer les biens, ils s'emparent des personnes qu'ils réduisent en servitude, tellement que, par représailles, pour les prisonniers faits sur les Turcs, les statuts italiens reconnaissent l'esclavage alors que déjà il a disparu des lois du pays. Parmi les chefs, il en est qui usent parfois dans la victoire de procédés vraiment chevaleresques. Aux temps héroïques de l'hégire, les conquérants arabes ne sont ni sans justice ni sans humanité pour les peuples chrétiens qu'ils soumettent. Toutefois, à considérer d'ensemble leur conduite dans la guerre, qu'ils se la fassent entre eux ou qu'ils la fassent aux races chrétiennes, on ne peut que souscrire au jugement du plus autorisé des historiens de l'empire de Mahomet, le savant de Hammer : « L'histoire politique et religieuse du kalifat, cet empire par excellence dans l'Islam, n'offre qu'un tableau révol-

tant de cruautés, de trahisons, d'assassinats et d'horreurs de tout genre. »

L'épée des Francs arrêta la marche victorieuse des kalifes dans le midi de l'Europe. Lorsque Charles Martel, dans les plaines de Poitiers, assure le triomphe de la croix sur le croissant, il assure en même temps la liberté à la société des peuples chrétiens, dont son fils et son petit-fils accroîtront la puissance, et à laquelle ils donneront sa forme politique.

Constitution de la chrétienté. — Pépin le Bref constitue matériellement, si l'on peut ainsi parler, la chrétienté politique. Ses victoires placent sous son autorité tous les États du continent européen issus de la conquête barbare, si différents qu'ils soient d'origine et de génie ; ceux même que les influences du christianisme ont à peine entamés lui obéissent. L'Église, qui reconnaît en lui le chef de ces nations qu'elle a mission de conduire dans les voies de Dieu, répand sur sa tête l'onction sainte ; lui, à son tour, par la donation au pape des territoires qui constitueront le patrimoine de Saint-Pierre, fonde cette souveraineté temporelle du Saint-Siège, sans laquelle l'autorité appelée à exercer le gouvernement spirituel sur les peuples et sur les princes manquerait de la liberté nécessaire.

Lorsqu'il mit sur la tête du fils de Pépin la couronne impériale, Léon III constitua la société des peuples chrétiens de l'Occident, en lui donnant un pouvoir spécialement armé pour faire prévaloir la loi portée au nom de Dieu par le successeur de Pierre.

Un historien de l'Église caractérise en ces termes l'institution impériale à laquelle le souverain Pontife

donna, par le sacre de Charlemagne, la sanction divine : « Dans l'ordre spirituel, le titre d'empereur imposait à celui qui le portait la charge de défenseur de la sainte Église et, dès lors, de tous les intérêts chrétiens, et, d'une manière particulière, de l'Église romaine, en sa qualité de patrice. Le caractère du nouvel empereur ne nous montre pas seulement une restauration de l'ancien empire d'Occident, mais encore un empire nouveau, fondé sur des bases et avec des éléments d'un ordre plus élevé, en un mot, l'empire chrétien. Cet empire inauguré par le pape nous présente tout l'Occident comme une grande confédération dont l'empereur est le chef politique et dont le pape est comme le lien et la vie. Tous les États catholiques, sans rien perdre de leurs droits souverains et de leur puissance, en font naturellement partie. Dans la nouvelle constitution sociale, tout s'élève. La souveraineté, n'importe sa forme en chaque peuple, remonte à une origine divine. L'obéissance se divinise elle-même. La volonté de l'homme disparaît, et avec elle l'arbitraire et le despotisme. L'Église, dépositaire des lois divines, règle tout, et le pape, son chef visible, devient l'arbitre naturel des nations entre elles, ainsi que des peuples eux-mêmes et de leurs chefs. Réunis sous cette puissance morale toute paternelle et protégés par son autorité, les peuples et les États ne forment plus qu'une vaste république; l'unité et la fraternité politiques en sont les caractères. Il n'y a plus qu'un grand corps social qui est la société chrétienne, prise dans sa plus haute acception. »

En donnant l'onction sainte à Charlemagne, le pape avait reconnu et consacré le fait de la prépondérance

politique de ce prince. Charlemagne possédait une double suprématie : d'abord celle qu'il exerçait directement, en vertu du droit de souveraineté, sur les peuples compris dans son empire ; puis la suprématie qu'il exerçait indirectement, par voie d'influence et d'ascendant, sur les peuples qui étaient restés, comme l'Angleterre et l'Espagne, en dehors de sa domination. Cette autorité et cette influence, le souverain du grand empire des Francs les mit au service de l'Église, dont il devint le défenseur en titre.

Ce fut de son autorité propre, en vertu de son pouvoir apostolique, que le pape établit, en la personne de Charlemagne, une puissance temporelle chargée de se servir du glaive pour faire respecter, dans le monde chrétien, les droits de l'Église et les règles de la justice. Il appartenait, en effet, à l'autorité ayant mission de Dieu pour dire le dernier mot sur toutes choses dans l'ordre spirituel, pour prononcer en dernier ressort sur toutes les questions de morale et de justice qui peuvent s'élever, soit entre les souverains, soit dans chaque État, entre les princes et les sujets, il appartenait à cette puissance qui juge tout sur la terre et que personne ne juge, d'instituer le pouvoir temporel chargé de prêter main-forte pour l'exécution de ses arrêts. Cette juridiction suprême du vicaire de Jésus-Christ sur les princes et sur les peuples, saint Grégoire en avait usé dès la fin du sixième siècle; l'organisation de l'empire lui donne, en régularisant son application, une sanction précise et une force nouvelle.

En fait, l'empire ne réalisa jamais la grande conception catholique qui avait présidé à sa fondation. D'abord, une partie considérable du monde chrétien resta, dès le

commencement, indépendante de son autorité. Ni l'empire byzantin, ni l'Angleterre, ni l'Espagne, ne reconnurent sa juridiction. D'ailleurs les dangers politiques inhérents à l'institution impériale, par l'effet des passions de l'homme et de l'imperfection de ses œuvres, mirent obstacle à la constitution définitive de l'empire et rendirent très courte sa durée. La monarchie universelle n'était ni dans l'esprit ni dans la pratique des peuples chrétiens. Une société composée de tous les peuples ne pourrait subsister qu'avec une organisation d'absolutisme. Du monde ainsi constitué, le césarisme renaissant eût bientôt chassé la liberté que le christianisme y avait apportée. Les nationalités elles-mêmes auraient disparu sous le niveau des lois forcément égalitaires et despotiques d'un empire universel. L'idéal chrétien, en fait d'ordre international, est tout autre : il suppose l'existence de nations souveraines, c'est-à-dire indépendantes, réunies sous l'autorité d'une puissance d'ordre supérieur parlant au nom de « Celui qui règne au plus haut des cieux », puissance qui régit les peuples dans l'ordre de la morale et de la justice, sans les absorber ni les assujettir dans l'ordre de la politique.

L'empire, même dans les limites où il s'établit à l'origine, ne put subsister longtemps. De ses débris sortirent les grandes nations qui se partagèrent l'influence dans l'Europe chrétienne. Néanmoins l'unité de la vie sociale subsista entre les peuples chrétiens, par l'unité de la foi et par la soumission aux décrets de l'autorité pontificale.

Extension de la chrétienté. — Jusqu'au quatorzième siècle, la société internationale des peuples qui obéissent à l'Église alla toujours s'étendant, se fortifiant, se régula-

risant, accroissant sans cesse son ascendant sur l'empire d'Orient, dont le schisme précipite la décadence, de même que sur le monde musulman, qui perd insensiblement la vigueur de ses temps héroïques. Même sous Aroun al Raschid, le contemporain de Charlemagne et le dernier des grands kalifes, la force d'expansion de l'islamisme avait commencé à décliner. Pourtant, la lutte sera longue entre la civilisation née du Calvaire et la barbarie des sectateurs de Mahomet. Ce sera seulement au dix-neuvième siècle que les peuples de l'Islam se laisseront entraîner dans le mouvement politique des peuples européens. Jusque-là ils formeront un groupe international, ennemi, dans la paix comme dans la guerre, des lois et des mœurs de l'Évangile. L'empire de Byzance subira ses attaques sans cesse réitérées, et ne trouvera point dans son christianisme dégénéré la force de lui résister. Aux peuples restés fidèles à l'Église romaine, source de toutes les énergies et de tous les généreux entraînements, reviendra l'honneur de refouler les assauts des soldats du Koran.

Mais, avant que l'Occident catholique entre dans cette période tout ensemble douloureuse et glorieuse de son histoire, il aura à traverser des temps dont la confusion et l'impuissance contrasteront avec l'ordre et la grandeur de l'empire de Charlemagne. Les invasions de nouveaux barbares, qui viennent insulter à la glorieuse vieillesse du héros chrétien, ouvrent la série des luttes et des troubles qui rempliront le dixième siècle, et qui ne finiront qu'au jour où la voix de l'Église proclamera la paix et la trêve de Dieu, et appellera les princes et les peuples à reconquérir sur les infidèles le tombeau du Christ.

Formation des royaumes européens. — Durant les temps qui suivent le règne de Charlemagne, il y a. chez les divers groupes de peuples qui couvrent l'Europe, une tendance marquée à la séparation et à l'émancipation politique, et cette tendance lutte contre le principe d'unité qui avait inspiré la création de l'empire.

Lors des premiers partages de l'empire entre les fils de Louis le Débonnaire, en 817, Lothaire, associé au trône, reçut le titre d'empereur. Pépin et Louis, bien que souverains pour l'administration de leurs royaumes, restaient à l'égard de l'empereur dans une véritable subordination. Tout en morcelant la souveraineté, on n'abandonnait pas l'institution de l'empire. L'idée religieuse, qui avait présidé à sa fondation, faisait désirer la conservation de son unité, nonobstant l'impulsion qui, de plus en plus, portait les peuples à se constituer séparément.

Les troubles qui agitèrent l'empire à cette époque rendirent manifeste l'incompatibilité politique des divers pays dont il était composé, et furent la première cause de sa dislocation. Jamais, dans l'empire restauré sous l'influence des idées chrétiennes, l'unité césarienne de l'empire ancien n'avait été rétablie. Les royaumes subordonnés conservaient une autonomie administrative qui les prédisposait à la complète indépendance. Les traditions des races barbares qui avaient fondé les États nouveaux, autant que les mœurs chrétiennes, répugnaient à l'unité telle que la Rome de la république et des empereurs l'entendait. C'était sous la loi d'une unité plus élevée que les nations soumises à l'autorité du Saint-Siège devaient établir leurs relations.

A partir du traité de Verdun, partageant entre les fils de Louis le Débonnaire les pays sur lesquels Charlemagne avait régné, l'empire perdit absolument le caractère politique que ses fondateurs lui avaient donné. Chacun des princes qui coopérèrent à ce partage entra en possession de l'indépendance, et fut reconnu comme souverain maître dans son territoire. Le titre d'empereur devint purement honorifique; il ne donnait plus à celui qui le portait qu'une simple préséance. La France, la Germanie et l'Italie formèrent des souverainetés distinctes. Il y avait toutefois entre ces souverains indépendants un certain lien d'alliance et de naturelle assistance qui répondait à leur communauté d'origine et à l'unité de la foi qu'ils professaient; mais ce lien attestait, par sa nature fédérative, l'indépendance des puissances entre lesquelles il était établi.

La tendance à localiser les souverainetés ne se manifeste pas seulement par la constitution indépendante des grands États. L'introduction du régime féodal nous la montre exerçant son action au sein des États particuliers. Chaque grand fief devient une souveraineté, et ces souverainetés locales se trouvent, de fait, presque indépendantes. Lorsque le système se fut complètement établi, à la suite du capitulaire de Kiersy, le morcellement de la puissance politique devint tel, que de longs efforts furent nécessaires pour reconstituer les souverainetés appelées, par la force des choses, à être le centre de la grande société internationale des peuples chrétiens.

A mesure que l'Église conquiert à la foi le nord et l'est de l'Europe, les nations qui occupaient ces contrées reculées, fixées désormais sur les territoires où les der-

nières invasions les ont conduites, se rattachent aux États que leur croyance rallie autour du siège de Rome. Quant à la couronne impériale, qui avait passé, avec le royaume d'Italie, en la possession de celui des princes carlovingiens qui gouvernait la Germanie, elle n'était plus en réalité que le titre d'une souveraineté locale, comme toutes les autres.

A la fin du dixième siècle, lorsque l'Europe sort de la confusion où l'avaient jetée la dissolution des anciennes souverainetés et le lent travail de réorganisation de la société par la féodalité, les groupes de peuples dont les luttes et le développement rempliront l'histoire du moyen âge nous apparaissent avec les traits particuliers et les tendances propres que le cours du temps ne fera qu'accentuer. La France, l'Angleterre, l'Espagne dans sa partie septentrionale, la Bourgogne, l'Italie, souvent opprimée, mais combattant toujours pour son indépendance, l'Empire germanique, la Hongrie, la Pologne, les trois royaumes scandinaves, tous ces États si divers de situation, de caractère, de langage, entretiennent des relations qui ne sont pas encore suivies et définies, comme elles le seront plus tard, dans un État politique plus avancé, mais que facilite une certaine communauté de vie sociale et d'institutions civiles, conséquence de la pratique du christianisme. Par sa puissance exubérante et souvent désordonnée, cette civilisation naissante contraste avec la torpeur de l'empire d'Orient soustrait aux influences vivifiantes de l'Église de Rome, enfermé dans un isolement dont rien, malgré des retours momentanés vers la vérité, ne pourra le faire sortir.

VI. — La société internationale catholique.

Autorité des papes sur la société internationale. — Lorsque l'Église, au milieu des désordres du dixième et du onzième siècle, lutte pour faire respecter les droits de la puissance spirituelle, et soumettre à l'empire de la force morale une société où règne la force matérielle, elle pose les bases sur lesquelles s'élèvera tout l'édifice de la société internationale des temps modernes.

Parmi les papes que Dieu choisit pour être les ouvriers spéciaux de cette œuvre providentielle, saint Grégoire VII fut un des plus grands. On sait quel usage il fit, envers l'empereur Henri IV, du pouvoir conféré par le Christ à saint Pierre. Alexandre II, le prédécesseur immédiat de Grégoire, en citant Henri d'Allemagne à comparaître devant son tribunal pour se justifier des accusations portées contre lui par ses peuples, avait affirmé le droit des papes sur les princes. Grégoire VII, en vertu de ce droit. dépose le souverain prévaricateur et délie ses sujets du serment de fidélité, en même temps qu'il le frappe lui-même de l'excommunication. C'était la doctrine de saint Grégoire le Grand qui produisait ses naturelles conséquences. Par ces actes mémorables de la juridiction pontificale, grâce à la sainte fermeté et au génie d'Hildebrand, les fondements du droit public catholique étaient posés : la société internationale des peuples chrétiens avait trouvé son principe de justice et d'ordre.

Aussi longtemps que le Saint-Siège exercera sur les peuples, avec une indépendance vraiment souveraine, sa divine juridiction, aussi longtemps que ses légats iront

porter aux derniers recoins du monde le regard vigilant et l'autorité tutélaire du pouvoir institué de Dieu pour la protection des faibles et des opprimés, le droit, dans le monde chrétien, primera la force.

Ce n'était pas la monarchie universelle que les papes établissaient à leur profit. Une telle monarchie eût engendré la servitude des peuples. Le pouvoir universel des papes est un pouvoir spirituel, qui juge les souverains de par l'autorité de la loi de Dieu, mais qui respecte leur indépendance politique et leur laisse, pour le gouvernement, toute liberté, aussi longtemps qu'ils n'offensent pas la justice. Cette juridiction que les papes possèdent en vertu de la délégation faite à Pierre par le Christ lui-même, les successeurs de saint Grégoire VII, dans la plénitude de leur autorité, l'exerceront jusqu'au moment où la révolte protestante brisera le lien religieux de la société internationale. Les règnes d'Alexandre III, d'Innocent III, de Boniface VIII, de saint Pie V, puis de Sixte-Quint, nous en fourniront les plus mémorables exemples. Grâce à la persistante énergie des pontifes romains, la société internationale des peuples baptisés avait, pour son ordre général et essentiel, une loi et un pouvoir.

La paix et la trêve de Dieu. — D'ailleurs, ce ne fut pas seulement par l'exercice de la juridiction pontificale que l'Église agit sur l'ordre général de la société chrétienne. *La paix et la trêve de Dieu*, que les conciles et les papes firent prévaloir au milieu des désordres et des violences du dixième et du onzième siècle, la chevalerie, qui fut, à son origine et dans son véritable esprit, une institution ecclésiastique et toute religieuse, eurent une influence

décisive non seulement sur la paix intérieure des nations chrétiennes, mais encore sur les pratiques de la guerre, dont elles adoucirent les rigueurs par la justice et la charité évangéliques.

Les croisades. — En même temps que les peuples de l'Europe entraient, par l'impulsion de l'Église, dans les relations suivies et régulières de l'existence internationale, sous le double lien du droit et de la charité, ils se sentaient poussés, par l'énergie vitale du christianisme, à se répandre au dehors. Les croisades, qui jetèrent sur l'Orient musulman les armées de l'Occident catholique, eurent pour la société internationale un double effet : d'abord, elles rapprochèrent, dans un effort commun, les nations qui couvraient l'Europe, et donnèrent naissance à ce qu'on appelle, dans la langue de notre temps, la solidarité des peuples chrétiens; ensuite, elles ouvrirent à l'activité des races catholiques les régions orientales, que l'islamisme leur avait fermées, et préparèrent l'extension de la société internationale.

Constitution définitive des souverainetés européennes. — Dans le temps qu'Urbain II entraînait l'Europe aux croisades, les divers États sortis des débris de l'empire romain avaient acquis une consistance et une stabilité qui rendaient possibles les relations régulières de la société internationale. Les migrations des peuples du Nord avaient pris fin; les derniers venus des envahisseurs, les Normands, les Slaves, les Hongrois, étaient fixés dans les contrées où s'accompliront désormais leurs destinées politiques. Les nationalités étaient constituées, au moins dans leurs éléments fondamentaux, et l'on pouvait dès lors reconnaître les groupes distincts dont le dé-

veloppement devait fournir ses éléments principaux au monde politique de la période moderne.

Pendant les deux siècles que remplissent les croisades, la concentration des souverainetés politiques en groupes plus étendus, qui a pour conséquence un certain équilibre de la puissance territoriale entre les diverses souverainetés, détermine la constitution d'un ordre international plus stable et plus régulier. L'indépendance des divers peuples, sous l'autorité du pouvoir pontifical, s'établit et se consolide, de telle façon que la liberté, trait marquant de la société internationale chrétienne, trouve dans la juste répartition des forces nationales une de ses principales garanties.

Dès le règne de Philippe Auguste, la France dispute à l'Allemagne le premier rang parmi les États européens. Le règne de saint Louis assure à la couronne de France un éclat que la couronne impériale n'avait plus. Par suite des révoltes des empereurs allemands contre l'autorité pontificale, le Saint-Empire germanique avait baissé en considération et en autorité, en même temps qu'au douzième siècle, à partir de Louis le Gros, les rois capétiens s'élevaient par leurs mérites envers l'Église. Les dynasties allemandes, trop souvent infidèles à la conception chrétienne de l'empire, échouent dans leurs tentatives d'exercer la direction suprême sur l'occident de l'Europe. Insensiblement les pays rattachés à l'empire s'en séparent. Dans la Germanie elle-même, les divers territoires se forment en États presque indépendants, au milieu desquels l'empereur n'exerce plus qu'une autorité nominale. Lorsque s'ouvre l'histoire moderne, les États du centre de l'Europe sont constitués, et la dignité

impériale n'est plus, au milieu d'eux, qu'une ombre de pouvoir qui ne pourra presque rien, même contre les rivalités et les discordes du monde germanique. Il ne reste plus qu'un souvenir de la puissance impériale telle qu'elle était au temps d'Henri l'Oiseleur et de son fils, Othon le Grand, de cette puissance qui s'étendait sur l'Italie du nord et du centre, sur la Lorraine et le royaume d'Arles, et même sur Besançon, Lyon et Marseille.

Les pays qui constituaient l'ancienne Gaule, après avoir subi le morcellement prolongé de la conquête barbare, vinrent successivement se réunir au domaine de la couronne de France. Par le droit héréditaire fortement établi en France avec le droit et les mœurs de la famille chrétienne, par les alliances entre maisons princières, par l'exercice des droits de la souveraineté, quelquefois aussi par la conquête, les diverses souverainetés nées du régime féodal finirent par s'adjoindre aux possessions des descendants de Hugues Capet. L'absolutisme croissant des rois de France, fâcheux au point de vue du régime intérieur, eut pour la puissance extérieure du pays des résultats favorables. Si la France demeura indépendante, dans la position difficile qu'elle occupait entre l'empire, l'Espagne et l'Angleterre, elle le dut au pouvoir de plus en plus centralisé de sa monarchie. Or, l'indépendance de la France, qui maintenait l'équilibre de l'Europe, fut la garantie de l'indépendance et de la liberté des peuples de la chrétienté. Lorsque, par la mission de Jeanne d'Arc, la Providence, qui veille à l'ordre de la société internationale, eut sauvé la France d'un des plus grands périls que son indépendance ait courus; lorsque, après l'expulsion des Anglais, Louis XI eut réussi, par un règne diplo-

matique sans scrupules et sans remords, à triompher de la féodalité nouvelle sortie des apanages princiers, comme ses prédécesseurs avaient triomphé de la féodalité seigneuriale, la France se trouva en possession d'une unité à laquelle bientôt, sous Charles VIII, la réunion de la Bretagne donnera son complément naturel. A la tête de la France définitivement constituée, François I[er] lutte contre la prépondérance espagnole, et met obstacle à l'établissement d'un empire germanique qui aurait dominé toute l'Europe occidentale. Dans la suite, il y aura habituellement en Europe un État prépondérant ; mais jamais cette supériorité politique ne pourra se transformer en une domination durable et oppressive. Les puissances de premier rang auront chacune assez d'indépendance et de force concentrée pour faire échec à toute tentative de créer un empire universel.

La France, avec ses races diverses mais non dissemblables, groupées sous la main de ses rois ; l'Angleterre, qui déjà règne en Irlande et ne fera plus, après la mort d'Élisabeth, qu'une seule souveraineté avec l'Écosse ; l'Espagne, entièrement affranchie de la présence des Maures et bientôt maîtresse de la plus grande partie du nouveau monde ; le Portugal, qui va se créer par sa marine un vaste empire ; l'Italie, partagée en petites dominations que rapprochent la similitude de la langue, du génie et des mœurs, ainsi que l'ascendant des Pontifes romains ; l'Autriche, qui se trouvera un moment réunie, par l'effet du droit héréditaire, aux possessions de l'Espagne, mais qui s'en détachera bientôt pour former un État longtemps prépondérant en Allemagne ; la Hongrie et la Pologne, qui tiennent les avant-postes de la chrétienté

contre la barbarie musulmane ; l'Empire, qui, du Rhin à l'Oder, unit par un certain lien de confédération les nombreux États de race germanique ; au nord, enfin, les trois royaumes scandinaves : telle est la distribution des souverainetés en Europe au moment où va s'ouvrir, à la mort de Louis XI, l'ère de la politique moderne. Dès le milieu du quinzième siècle, l'empire d'Orient avait disparu. Les Turcs, maîtres de Constantinople, avaient établi leur campement en Europe. A partir du règne de François Ier, ils allaient compter dans la politique générale, non plus seulement comme les irréconciliables ennemis du nom chrétien, mais à raison de combinaisons, d'influences et d'alliances dans lesquelles entraient avec eux les États de l'Europe, infidèles aux glorieuses et saines traditions des siècles de foi.

A l'époque où s'établissait cette répartition générale des souverainetés européennes, qui devait rester jusqu'à nos jours la base de l'ordre politique dans nos contrées, le monde assistait à deux événements d'une portée incalculable qui remplirent la fin du quinzième siècle et le seizième tout entier : Christophe Colomb découvre l'Amérique ; Martin Luther soulève contre Rome la plus grande partie des populations de race germanique et brise l'antique organisation de la république chrétienne.

Innocent III. — La chrétienté à son apogée. — Cette organisation, conséquence naturelle des principes catholiques sur les droits de Dieu dans le monde, et sur l'autorité de l'Église dépositaire de son pouvoir, s'était trouvée réalisée au treizième siècle autant que le permettent les résistances de la faiblesse et des corruptions humaines. Ce siècle, qui nous offre la période la plus brillante de

la civilisation pleinement inspirée de l'esprit de l'Évangile, s'ouvre par le pontificat d'Innocent III et se ferme au moment où Boniface VIII monte sur la chaire de saint Pierre.

L'Église n'a pas vu de plus grand règne que celui du pontife appelé à régir la chrétienté au commencement de ce siècle aussi agité que fécond et brillant. Innocent III continue, avec un éclat incomparable, la grande tradition pontificale de saint Grégoire le Grand et de saint Grégoire VII. Jamais la juridiction suprême du Saint-Siège sur les princes et sur les peuples, avec la sanction de l'interdit des royaumes, de la déposition des monarques et de l'excommunication, ne reçut une plus vaste application. De la Norwège à la Sicile, avec une vigilance infatigable, Innocent maintient les droits de l'Église et l'obéissance aux lois canoniques, défend la vérité mise en péril par le manichéisme renaissant, impose aux souverains la justice envers les peuples et aux peuples la fidélité envers les souverains. Jamais on ne vit user avec une plus paternelle et sainte fermeté de ces droits redoutables de la puissance ecclésiastique qu'à la fin du siècle, Boniface VIII, le pape jurisconsulte, fixera par des bulles à jamais mémorables. A mesure que les divers États avaient conquis l'indépendance à l'égard de l'empire, et que leurs forces respectives étaient devenues moins inégales, la juridiction des souverains Pontifes sur la république chrétienne s'était exercée avec plus de liberté, et la constitution catholique de la société internationale s'était approchée davantage du type proposé par l'Église aux peuples soumis à son autorité.

VII. — La Réforme. — La sécularisation.

Le protestantisme brise la chrétienté. — Le régime international de la chrétienté supposait l'unité de la foi chez tous les peuples qui la composaient et, comme conséquence de cette adhésion à la croyance catholique, l'obéissance générale aux décrets que les papes portaient en vertu de la puissance apostolique. La Réforme protestante nia l'autorité de l'Église en matière de doctrine et de discipline, et, par le principe du libre examen, introduisit l'anarchie dans les relations internationales. Chaque État prétendit à l'indépendance absolue que le protestantisme accorde à la conscience individuelle. La politique générale n'eut plus dès lors d'autre règle que l'intérêt propre, seule raison d'agir que puisse admettre la conscience humaine quand elle ne reconnaît pas de supérieur. Les peuples n'eurent plus ni loi certaine et acceptée de tous, ni pouvoir régulièrement constitué pour imposer le respect de la loi aux puissances souveraines et indépendantes dont la société internationale se compose.

Les peuples rejetaient l'autorité du pouvoir tutélaire et modérateur de Rome au moment même où leur activité allait s'étendre, et où leur domination politique et commerciale allait se compliquer, par la découverte de régions inconnues ou jusque-là inaccessibles.

Découvertes. — Colonisation. — Les Portugais ouvrent, sur les côtes d'Afrique, la longue série des découvertes qui vont doubler le monde et en changer la face. Christophe Colomb, dont la gloire toute chrétienne apparaît plus brillante à mesure que l'histoire impartiale et vraie nous

le fait mieux connaître, Christophe Colomb donne à l'Espagne, dans le nouveau monde, un empire qui sera la principale source de sa grandeur dans l'ancien. Le Mexique et le Pérou, dont la conquête rappelle malheureusement trop de souvenirs d'orgueil et de cruauté, font, pendant des siècles, la richesse de leur métropole. Diaz et Vasco de Gama ouvrent aux Portugais la route des Indes orientales où, plus tard, Albuquerque et Juan de Castro établirent une domination qui fut de courte durée et finit mal, mais que la valeur chevaleresque et l'esprit de justice de ces deux grands hommes rendirent célèbre. Au Brésil, où Alvarès Cabral les avait conduits, les Portugais furent plus heureux, et le grand empire qu'ils y créèrent a eu une longue existence. A la fin du seizième siècle, les Anglais fondèrent dans la Virginie leurs premières colonies. Le Canada, qui devait tomber au dix-huitième siècle sous la domination britannique, fut colonisé, dès le milieu du seizième, par la France. Peu après. les Anglais créèrent, en même temps que les Français, les Hollandais et les Danois, de nombreux établissements dans l'Inde. Déjà les Européens, par les expéditions des croisades, avaient abordé l'Orient du côté de la Méditerranée et de la mer Rouge : par les positions acquises dans le golfe du Bengale et dans le grand archipel qui lui confine à l'est, ils nouèrent avec l'extrême Orient des relations qui devaient à la longue faire entrer ces régions, alors peu connues et fermées à l'étranger, dans le mouvement commercial du monde chrétien.

Pendant plus de deux siècles, les terres conquises par les navigateurs européens, pour les diverses nations de la chrétienté, restèrent à l'état de colonies. Elles

entrèrent à ce titre dans les combinaisons de la politique générale de l'ancien monde, et leur rôle grandit avec l'importance des intérêts créés par l'activité des colons. Le champ de la société internationale se trouvait ainsi considérablement étendu, en attendant qu'il le fût bien plus encore par la transformation successive des pays colonisés en souverainetés indépendantes.

L'ordre international sécularisé. — L'équilibre politique. — Dans cette société, que remuaient et passionnaient les grandes expéditions maritimes et l'exploitation d'un monde nouveau, les rivalités politiques prennent un caractère d'âpreté proportionné à l'importance des intérêts qui se trouvent en jeu. La perturbation morale de la Réforme, coïncidant avec l'évolution économique qui suit les grandes découvertes, met tout en ébullition : la vie internationale, la politique générale en sont agitées et troublées autant que la vie propre et la politique intérieure de chaque peuple. Le pouvoir spirituel, qui aurait pu mettre l'ordre dans cette effervescence et cette confusion, ayant cessé d'être obéi du plus grand nombre, il n'y eut désormais, pour la vie publique, d'autre règle qu'une certaine notion, mal définie, de la justice naturelle, dans laquelle la préoccupation utilitaire tenait la plus grande place. Ce qui domine les luttes de la diplomatie ou des armes, après l'apaisement des troubles religieux, ce qui devient pour un temps le but de toutes les combinaisons internationales, c'est la réalisation d'un certain équilibre, dans lequel domine le souci de se préserver des abus de la force toujours à redouter, depuis que l'Europe s'est soustraite au pouvoir de justice et d'équité des papes.

La paix de Westphalie, mettant fin aux longues secousses des guerres religieuses, établit un *modus vivendi* pour les peuples qui ne reconnaissaient plus, dans leur vie commune, l'autorité de l'Église et de ses pontifes. A partir de ce moment, l'ordre politique est sécularisé; il n'y a plus, en réalité, de chrétienté, bien que l'expression soit encore en usage.

Sous ce régime, où tout était livré aux ambitions et aux cupidités des plus puissants, les luttes pour la prépondérance jetèrent les peuples dans des guerres sans cesse renaissantes. La France, sous le règne de celui que l'Europe appelait *le Roi*, tenta d'imposer sa domination aux autres puissances. Après des alternatives prolongées de succès et de revers, au milieu de la complication infinie des alliances à chaque instant modifiées par la mobilité des intérêts, le traité d'Utrecht établit un ordre politique qui subsista, dans ses traits fondamentaux, jusqu'aux événements de 1789. C'est alors que l'Angleterre, qui jusque-là n'avait pas eu dans la politique générale de rôle prépondérant, exerce sur les affaires européennes une influence qui ne fera que grandir. Par contre, les Provinces-Unies des Pays-Bas, qui pendant un siècle avaient occupé une situation de premier ordre, rentrent au rang des États secondaires. Durant le cours du dix-huitième siècle, deux puissances nouvelles prennent leur place entre les États européens. Par l'habileté politique et guerrière de Frédéric II, les électeurs de Brandebourg deviennent les rois d'une monarchie qui désormais comptera en Europe. La Russie, de puissance asiatique qu'elle était, devient puissance européenne; en s'avançant sur la Baltique, elle ajoute à la force terrestre de son immense

domination la force maritime. En même temps que ces deux puissances récentes prennent rang parmi les États importants, un État ancien, qui avait bien mérité pour la défense de la chrétienté contre l'islamisme, la Pologne, disparaît, par la complicité de ces deux nouveaux venus avec une vieille maison souveraine dont le rationalisme et le joséphisme du dix-huitième siècle ont altéré le caractère.

VIII. — La Révolution.

Le césarisme international. — De la Réforme, produisant dans la vie politique ses naturelles et dernières conséquences, sortit la Révolution. Elle se donna pour tâche de consommer la sécularisation de la vie sociale à tous les degrés. Pour la Révolution, l'État est tout. Représentant suprême de la raison dans l'humanité, il porte en lui le principe de toute autorité; il a le droit de tout ordonner et de tout exiger; tout ce qu'il commande est juste par cela seul qu'il le commande. C'est le césarisme antique que la Révolution nous ramène sous le nom de l'État moderne; c'est à une restauration du césarisme, pour l'ordre international comme pour l'ordre politique de chaque peuple, qu'elle vise.

Aussitôt que la France de la Révolution entre en rapport avec l'Europe, elle annonce le dessein d'appeler tous les peuples à la vie nouvelle de la raison émancipée. Sous prétexte de les affranchir, elle leur impose le joug de son césarisme. Napoléon I[er], le représentant couronné de la Révolution, a été nommé avec raison le César moderne. Comme les empereurs d'Allemagne, comme Philippe le

Bel, qui voulaient, aidés de leurs légistes, faire revivre contre l'Église les droits de l'empire païen, il tenta d'imposer à l'Europe un ordre fondé sur la prépondérance de ses armes, dans lequel le pape n'eût été que le premier agent, pour les choses spirituelles, de la puissance impériale.

Les traités de Vienne. — Cette tentative de grouper sous l'épée d'un César les nations dont l'Église avait fait les membres souverains, égaux et libres de la république chrétienne, fut courte autant que violente. Les traités de Vienne ramenèrent l'Europe à la politique d'équilibre inaugurée par la paix de Westphalie. On vit alors renaître entre les grands États ces rivalités pour la prépondérance qui avaient rempli l'histoire moderne. L'Angleterre eut, après 1814, sa période de pleine splendeur et de suprématie diplomatique, bientôt contestée et balancée par la France rendue à ses rois. Après 1830, l'influence dominante passa, suivant les circonstances, tantôt à l'une, tantôt à l'autre des cinq puissances qui s'étaient constituées en aréopage diplomatique, avec la prétention de disposer des intérêts internationaux. Ces fluctuations de la politique européenne, au milieu desquelles les stipulations diplomatiques de 1814 disparaissaient insensiblement, se prolongèrent, jusqu'au moment où la Prusse, à la tête de l'Allemagne, imposa sa direction politique aux nations qui jusque-là avaient à peine daigné la considérer comme une puissance de premier ordre.

Extension de la société internationale. — Tandis que ces événements se déroulaient entre les grands États de la vieille Europe qui avaient été, pendant trois siècles, les seuls facteurs de la politique générale, d'autres États,

nés de l'émancipation des colonies de l'Amérique, faisaient leur entrée dans la société des nations, qui prenait, par l'accession d'un nouveau monde, des proportions jusque-là inconnues.

L'Amérique. — Le 4 juillet de l'année 1776, date mémorable non seulement pour le nouveau monde, mais aussi pour l'ancien, les colonies anglaises de l'Amérique du Nord se déclarèrent indépendantes de la couronne d'Angleterre. Six ans plus tard, cette indépendance était reconnue par la métropole, et les États-Unis d'Amérique, dont la grandeur et la prospérité allaient dépasser tout ce qu'on aurait pu attendre, comptaient parmi les puissances souveraines.

Lorsque les colonies américaines de l'Espagne, excitées par le grand mouvement d'indépendance auquel Washington attacha son nom, soulevées par les appels à l'affranchissement universel partis de la France de 89, entreprirent de se soustraire à l'empire de leur métropole, les États-Unis, proclamant la doctrine de Monroë, couvrirent du principe de non-intervention les mouvements révolutionnaires qui devaient rallier aux institutions républicaines les deux Amériques presque tout entières. Le Chili, le Mexique, le Pérou, conquirent successivement par les armes leur autonomie. Le Brésil se détacha du Portugal, tout en conservant son gouvernement monarchique, et forma, dans la maison de Bragance, le seul empire que possède l'Amérique.

Durant un certain temps, l'Amérique gardera vis-à-vis de l'Europe l'attitude que résume la doctrine de Monroë : elle restera enfermée en elle-même, se contentant de défendre à l'occasion ses droits et son indépendance.

Mais plus tard. lorsque les forces des États-Unis se seront accrues et que leur régime intérieur se sera raffermi, ils feront sentir leur influence dans les affaires générales, par l'intervention diplomatique et par la présence de leurs vaisseaux de guerre dans les eaux de l'ancien monde.

L'Orient. — Du côté de l'Orient, la société internationale s'étend par la création de nouveaux royaumes, par de nombreux établissements coloniaux, et par les rapports plus fréquents et plus réguliers des puissances européennes avec les États de l'extrême Asie.

L'érection de la Grèce en royaume indépendant devient le point de départ d'un mouvement qui fait successivement rentrer dans la société des peuples chrétiens les pays que détenait la conquête musulmane. L'empire ottoman, attaqué de toutes parts, par les armes, par la diplomatie, par l'action commerciale, entre forcément avec le monde européen dans des relations auxquelles la rigueur de son fanatisme mettait jadis obstacle. Les progrès constants de la Russie sur le fleuve Amour, la fondation d'établissements français dans l'Annam, la colonisation anglaise dans l'Australie, rattachent directement aux grandes souverainetés du monde chrétien des régions restées jusqu'ici étrangères et rebelles à notre civilisation. La Chine et le Japon, jadis les plus fermés des empires, depuis la guerre que les Anglais et les Français ont portée sur leur territoire, ouvrent leurs ports aux navires de l'Occident. L'Orient tout entier, rapproché de nos contrées par le canal de Suez, subit une invasion de la civilisation chrétienne dont on pressent, sans oser les définir, les immenses conséquences.

IX. — Le droit nouveau et l'Église catholique.

Prétentions humanitaires. — Dans la société internationale agrandie au point de couvrir la terre entière, l'orgueil humanitaire, oubliant le Dieu pour qui toutes les nations sont faites, s'obstine à ne voir en toutes choses que l'œuvre de la raison. Entré en pleine possession du globe par les forces accrues de la science, l'homme se croit assez puissant pour régner de son seul droit.

Durant la période qui s'étend de la Réforme à la Révolution française, les vestiges de l'ancien droit catholique des nations subsistent et se mêlent aux pratiques de plus en plus rationalistes de la politique et de la diplomatie. Nonobstant bien des illusions et bien des fautes, l'Europe de 1815 n'a pas encore absolument brisé avec les saines traditions. Mais à mesure que le principe de 89, développant ses naturelles conséquences, opère la sécularisation dans la politique intérieure des États, une évolution semblable s'accomplit dans la politique générale. A partir du milieu de notre siècle, l'idée humanitaire apparaît dans la conduite des affaires internationales aussi bien que dans les conceptions du droit qui les régit.

L'idée moderne. — Le droit nouveau. — D'après l'idée moderne, tout État, par cela seul qu'il est une agrégation d'êtres humains constitués dans l'unité par la subordination à un pouvoir politique, possède une conscience nationale, laquelle est l'expression collective, la résultante de toutes les consciences individuelles. Qu'une nation soit chrétienne, mahométane, bouddhiste, païenne, peu importe, elle a toujours une conscience qui lui donne

droit à une place dans la société du genre humain. Elle entre dans cette société en vertu d'un droit qui ne le cède au droit d'aucune autre, et il faut lui reconnaître, dans tous les cas, le droit naturel de concourir à la formation de la conscience universelle. Cette conscience universelle, manifestée par l'accord des peuples sur les principes généraux du droit international, a seule pouvoir sur eux. Sa souveraineté exclut l'intervention de tout principe supérieur, au nom duquel on prétendrait imposer aux peuples une autorité dont la source ne serait point en eux-mêmes. Dans la société internationale, comme en chaque État, l'humanité entend régner seule sur elle-même.

Guerre à la puissance pontificale. — Par une coïncidence qui n'a rien de fortuit et que le cours logique des choses explique, c'est au moment où ces théories se formulent dans les écrits des publicistes acceptés comme des maîtres par le monde rationaliste, que la guerre est déclarée à la puissance pontificale. On voudrait faire disparaître du milieu des peuples toute trace de cette autorité qui parle et juge au nom de Dieu. De cette prétention humanitaire ont surgi les longues trames, qui devaient aboutir à la confiscation des États pontificaux par une puissance de création révolutionnaire. Comment, en effet, la souveraineté temporelle du pape, seule garantie sérieuse d'indépendance pour Celui qui juge toutes les puissances et n'est jugé par personne, comment cette souveraineté pourrait-elle se concilier avec la conception moderne d'un ordre international sans Dieu?

Voilà où en est arrivée, sous le souffle du rationalisme humanitaire, cette société internationale que l'impulsion du christianisme a étendue à toute la terre!

Action des doctrines. — Vues générales. — De même que chaque peuple a un mode d'existence politique répondant à ses convictions et à la règle de vie qu'elles lui tracent, de même la société des peuples, à chaque époque du monde, se constitue et établit ses relations, pour la paix comme pour la guerre, suivant les idées dominantes chez les peuples qui exercent sur l'opinion une influence prépondérante.

Tout le régime de la cité antique repose sur la force. Le césarisme est le dernier mot de toute organisation politique dans le monde païen. L'individu s'y trouve à la merci de l'État, parce que l'État, résumant et concentrant dans ses institutions toute la vertu de l'humanité déifiée, a pour lui toute la force, de même que tout le droit qui se confond avec la force. Aussi, dans l'antiquité, le groupement des peuples s'opère-t-il sous la loi de la force. La sujétion commune à une domination césarienne est le seul lien qui maintienne entre eux l'unité de la vie sociale. Ils peuvent former, par leur assemblage, de vastes dominations, mais ils ne forment point de société proprement dite.

Il en est tout autrement pour les nations qui ont accepté le joug du Christ. L'Église catholique inspire aux peuples le respect de la liberté individuelle, en leur enseignant le dogme de la rédemption, laquelle a pour fin le salut individuel de chacun des hommes. Cette doctrine sur la valeur propre de chaque individu dans l'ordre spirituel entraîne, pour les États fondés sur le christianisme, cette conséquence : que, la nature étant, en chaque homme, la même devant Dieu, aucune inégalité ne peut être légitimement introduite quant aux droits qui tou-

chent à l'accomplissement de la destinée humaine, ce qui, dans les choses essentielles de la vie, garantit à tous l'égalité avec la liberté. Dans une société organisée sous l'empire de tels principes, les plus petits et les plus faibles jouissent des droits inhérents à l'humanité, aussi bien que les plus forts et les plus grands. Il n'en est pas autrement dans la société internationale composée des peuples chrétiens. Tous les États y vivent égaux et indépendants, sous la protection du Pontife qui prononce en dernier ressort, de par l'autorité de Dieu, sur toute question de justice.

Lorsque l'humanité, enivrée des progrès accomplis par la fécondité des vertus que le christianisme a mises en elle, porte l'orgueil au point de s'attribuer à elle-même une puissance qu'elle doit à l'Église, il ne lui suffit pas de protester contre les pouvoirs qui refusent de s'incliner devant le principe démocratique. La haine de la vérité, la crainte d'avoir à subir son empire, la poussent plus avant; elle déclare ennemi tout pouvoir qui parle au nom de Dieu, et elle poursuit contre Dieu lui-même une lutte dans laquelle la victoire serait fatalement, par la ruine de tout ordre moral, la perte du victorieux lui-même. Toutes les sociétés où la Révolution est maîtresse donnent ce spectacle. La société internationale, dans cet état des esprits, manifeste les mêmes prétentions et les mêmes aversions. Elle ne conçoit et n'admet, comme moyen d'ordre général et de paix internationale, qu'un certain équilibre, résultant de la pondération des forces indépendantes de tous les États et de l'adhésion à des règles dictées par le consentement commun. Aussi bien que les États particuliers, la société des peuples repousse et combat toute

juridiction qui prononcerait sur les différends des peuples en vertu du droit divin, toute idée même d'un droit qui aurait pour origine un commandement divin. Dieu, éliminé de la vie publique, n'est plus, suivant l'ancien usage, nommé dans les traités.

X. — Conclusion.

Persistance de la société internationale. — Ce que l'on peut conclure de ce qui précède, et c'est la seule chose que j'aie voulu montrer ici, c'est qu'au milieu de toutes les vicissitudes et de toutes les transformations qui affectent son mode d'existence, la société internationale conserve invariablement, depuis les origines, ses caractères essentiels. Elle tient présentement attachés les uns aux autres, par les rapports naturels de la vie humaine, les puissants empires qui se partagent le globe, comme elle unissait, dans la simplicité de la vie primitive, les tribus à peine sorties de la vie domestique. Voilà, dans son évidence historique, le fait de la société internationale à travers les âges. Ce fait universel et persistant se présente, aux diverses époques du monde, sous des aspects divers, mais il est, en lui-même, aussi ancien que le genre humain et il durera autant que lui.

Tel est le fait qu'il fallait constater avant d'entrer dans le domaine du droit et dans l'examen des lois générales qui président à l'ordre international.

CHAPITRE II.

LES RAISONS D'ÊTRE DE LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE ET SES CONDITIONS NATURELLES D'EXISTENCE.

I. — Idée générale de la société internationale.

Individualisme et sociabilité dans l'ordre international. — N'est-ce pas quelque chose d'étrange que l'entêtement des publicistes, depuis plus de deux siècles, à prétendre fonder la société internationale sur l'hypothèse de l'état de nature? Comme première loi de la vie sociale, comme premier principe du droit des gens, ils posent un principe d'individualisme qui est la négation même de toute sociabilité!

Au chapitre précédent, nous avons vu en remontant le cours des âges que, de fait, un certain état de société avait existé dès le commencement entre les nations. Ce qui a toujours existé, ce qui existe partout, n'est-ce pas ce qui est conforme à la nature? L'individualisme naît de la nature corrompue et conduit à l'état sauvage, dernière corruption et dernière déchéance de la nature humaine. Qui donc a jamais pensé, sérieusement, que l'état sauvage fût l'état naturel de l'homme? N'y a-t-il pas quelque ironie à nous présenter, comme l'état de nature, un état si peu naturel à l'homme?

Pour être dans la vérité des choses, c'est la voie contraire qu'il faut prendre. Il faut commencer par affirmer que la société internationale est le mode normal d'existence pour les nations qui composent le genre humain, comme la société politique est le mode normal d'existence pour les familles liées les unes aux autres par le voisinage et par la communauté des intérêts.

Vattel, qui nous fait entendre un écho des théories chimériques du dix-huitième siècle, pose le principe individualiste. Il fait dériver du droit primordial et absolu de l'individu tout le droit social, et met l'état de nature à la base du droit des gens :

« Les nations étant composées d'hommes naturellement libres et indépendants et qui, avant l'établissement des sociétés civiles, vivaient ensemble dans l'état de nature, les nations, ou les États souverains, doivent être considérés comme autant de personnes libres qui vivent entre elles dans l'état de nature (1). »

Cette erreur ne va à rien moins qu'à fausser tout le droit international, en y faisant prédominer le droit individuel sur le droit social. Elle est commune à toutes les écoles qui prétendent édifier l'ordre social au moyen des seules forces de l'homme, et lui donner pour unique fondement la liberté guidée par la raison. Si nous scru-

(1) Préliminaires, § 4.

Grotius à qui, en bien des questions, manque la précision de la doctrine, parce que chez lui la conception métaphysique n'est pas à la hauteur de la science historique, indique à peine indirectement, d'un seul mot, la donnée fondamentale d'une société des nations. « S'il n'existe, dit-il, aucune société qui puisse se maintenir sans le droit, il est certain que l'association qui relie le genre humain, ou plusieurs peuples entre eux, a besoin du droit. » (*Prolégomènes*, n° XXIII.)

tous les doctrines qui ont cours présentement dans le monde et qui attendent tout de la raison, nous reconnaîtrons, sous des formes différentes, le même fond d'erreur et d'extravagance qui nous étonne dans les théories moins étudiées et moins apprêtées du dix-huitième siècle. Aujourd'hui, comme au temps où le *Contrat social* apportait à la société moderne les formules du droit et de l'État sans Dieu, pour les écoles qui ne veulent connaître que l'homme, tout le droit social prend sa source dans l'indépendance primordiale de la conscience de l'individu, constituant, par son accord avec les consciences qui lui sont égales, la souveraineté commune et l'ordre général de la société.

D'après la doctrine dont s'inspire le droit nouveau, à chaque degré de l'existence sociale répond une évolution de la conscience humaine qui, s'élevant et s'étendant toujours, s'affirme et s'organise progressivement. A l'origine, les consciences individuelles s'unissent pour former la conscience nationale. Bientôt, par un nouvel effort et un nouveau mouvement de concentration, les consciences nationales tendent à constituer, dans sa totalité, la conscience humanitaire, dont la société internationale sera l'organisme.

Mais si vous cherchez la réalité que recouvre cette métaphysique quintessenciée, vous ne trouverez autre chose que la vieille erreur de Rousseau et des Encyclopédistes. On admet bien, dans le système du droit nouveau, que l'état de société est le produit d'une évolution naturelle des choses, mais c'est toujours, après tout, de la liberté native de l'individu que part l'évolution, et il faut bien reconnaître qu'à tous les degrés, pour la so-

ciété internationale comme pour les États particuliers, toute la vie sociale, tout le droit social, relèvent, en définitive, de la souveraineté de la conscience individuelle, en d'autres termes, du droit individuel (1).

Conception chrétienne de la société internationale. — La doctrine des théologiens et des jurisconsultes chrétiens n'offre aucune de ces recherches ni de ces complications. Dans sa simplicité, elle va droit au fond des principes et à la réalité des faits.

Dieu a créé l'homme pour la vie sociale. La tradition du genre humain, sa constante persuasion appuyée de la recherche philosophique de tous les siècles, ne laissent sur cette vérité fondamentale aucun doute. Les livres

(1) Heffter, dans son *Droit international de l'Europe*, résume en ces termes son idée sur l'origine de la société internationale :

« Le droit en général se manifeste dans la liberté extérieure de la personne. L'homme individu pose son droit lui-même, lorsque, par sa volonté, il crée le fait et qu'il le modifie selon les inspirations de sa conviction intime ou selon ses intérêts du dehors. Mais, dans les rapports sociaux des individus, le droit s'établit par leur volonté collective, ou par celle de l'autorité à laquelle ils obéissent : le droit c'est alors l'ordre social. Le droit international, avec son caractère primordial, résulte du même principe : chaque État commence par poser lui-même la loi de ses rapports avec les autres États. » (§ 2.)

Le savant jurisconsulte a beau ajouter « qu'il s'établit dans le commerce d'un État avec les autres États une loi commune à laquelle aucun ne peut plus se soustraire sans renoncer en même temps, ou du moins sans porter atteinte, à son existence individuelle et à ses rapports avec les autres ». Il reste toujours vrai que, dans cette conception, tout dérive de la liberté de l'être moral de la nation, et que cette volonté souveraine peut, tout comme la volonté souveraine de l'individu, retirer le consentement qu'elle avait donné à un certain moment. Autrement, que deviendrait la liberté de l'individu « qui pose lui-même son droit »? Il est vrai qu'il portera atteinte à son existence individuelle et qu'il souffrira dans ses rapports avec les autres nations. Mais qu'importe? N'est-il pas libre, comme l'a dit Rousseau, de se nuire à lui-même? En tout cela, où est l'obligation? où est le droit ?

saints confirment ce qu'attestent l'histoire et la philosophie. A peine Adam, en qui réside le principe d'unité de l'espèce humaine, a-t-il pris possession du monde, que Dieu, en lui donnant de ses mains une compagne, l'appelle à la vie sociale. Voilà la première société, la société conjugale. Toutes les sociétés dans lesquelles les races sorties du couple primitif passeront leur vie terrestre, depuis la société domestique jusqu'à la société internationale, se rattacheront, par une chaîne que rien ne viendra interrompre, à cette société, établie par Dieu lui-même, entre le premier homme et la première femme. Telle est la conception chrétienne sur la société en général.

Quant à la société internationale, Suarez fait remarquer que le genre humain, réparti en divers peuples et divers royaumes, vit sous la loi d'une unité non seulement spécifique, mais encore, en une certaine façon, politique et morale; que si chaque État, république ou royaume, constitue en soi une communauté parfaite, il n'en est pas moins vrai que chacune de ces communautés est aussi membre d'un ensemble qui est le genre humain; que ces communautés, ne pouvant se suffire dans leur isolement, doivent, pour leur bien et leur développement, entretenir entre elles certaines relations d'aide réciproque et de société; qu'elles ont besoin, par conséquent, d'un droit qui les constitue suivant l'ordre et les dirige en ce genre de mutuelle communication et de société (1).

Sous l'empire de l'idée chrétienne qui règne en tous ses

(1) *De Legibus*, lib. II, cap. xx, n° 9.

écrits, le grand Domat disait : « Comme tout le genre humain compose une société universelle, divisée en diverses nations qui ont leurs gouvernements séparés, et que les nations ont entre elles différentes communications, il a été nécessaire qu'il y eût des lois qui réglassent l'ordre de ces communications, et pour les princes et pour leurs sujets (1). »

Enfin, ceux des jurisconsultes contemporains qui n'ont pas cédé à l'entraînement humanitaire, conçoivent de la même façon l'ordre international : « Dans la grande communauté qui couvre le monde. dans cette société, formée de sociétés, les États se trouvent en relations les uns avec les autres comme les individus le sont entre eux dans les sociétés particulières. » Tel est, au début de ses commentaires sur le droit international, le premier mot de Robert Phillimore, un des jurisconsultes qui, de nos jours, ont exposé avec le plus de science et d'autorité les questions de l'ordre international (2). Un autre jurisconsulte de nos contemporains, Anglais également. est sur cette question, plus explicite encore : « La société universelle du genre humain, dit Travers Twiss, est une institution de la nature. Tous les hommes sont tenus d'aider à la conserver et d'en remplir les devoirs... Les relations de la société naturelle entre les nations se forment d'elles-mêmes ; leur but est l'échange des bons offices entre les communautés politiques en vue de leur conservation, de leur perfectionnement et de leur bonheur à toutes. Les communautés politiques entrent dans

(1) *Traité des lois*, chap. XI.
(2) *Commentaries upon international law*, part. I, chap. I.

cette société naturelle, avec leur qualité de personnes morales, libres et indépendantes, suivant des conditions analogues à celles qui s'imposent aux individus faisant partie d'une société particulière (1). »

« Les nations vivent en société, et cette société universelle du genre humain est une institution de la nature. » Telle est la vérité de principe et de fait d'où partent, pour établir les droits et les devoirs des États, ces jurisconsultes qui, même au milieu de l'égarement protestant, ont conservé la tradition de l'enseignement théologique.

La société internationale conforme à la nature. — Qu'y a-t-il de plus conforme à la nature des choses, qui réponde mieux aux conditions de l'existence et du perfectionnement de l'homme sur la terre, que cette société dans laquelle toutes les nations sont appelées à prendre leur place?

Tous les hommes étant frères, on ne comprendrait pas que les sociétés dans lesquelles ils vivent restassent isolées sous la loi d'un individualisme stérile. Partout, qu'il s'agisse de l'ordre moral ou de l'ordre matériel, la solidarité, le concours des efforts, la mutuelle assistance, l'échange des services de tout ordre, sont la condition indispensable du progrès, pour le bien-être des individus comme pour la puissance des États. Tout à l'heure nous entendions Suarez exposer, en ses traits généraux, cette loi de la coopération des forces à laquelle Dieu a subordonné l'accomplissement de la destinée terrestre de l'humanité (2). Toute la vie du genre humain porte la dou-

(1) *The law of nations*, t. I, § 8.

(2) Nunquam enim illæ communitates adeo sunt sibi sufficientes sigilla-

ble empreinte de l'unité et de la diversité : unité, par la commune origine et la commune fin en Dieu ; diversité par l'expansion des richesses d'une nature pourvue de dons multiples, destinés, chacun en son genre, à manifester, par la grandeur et la perfection relatives de la créature, la puissance, la beauté, la bonté infinies du Créateur.

En chaque société, la loi du concours dans le travail et de l'assistance mutuelle trouve sa réalisation par la diversité des aptitudes naturelles ou acquises, des situations établies et des traditions. Au milieu d'une activité variée à l'infini dans ses manifestations, l'unité apparaît par la coopération naturelle, spontanée pourrait-on dire, de toutes les forces individuelles, s'exerçant en paix sous la protection des pouvoirs publics. Et ce n'est pas seulement d'individu à individu qu'il faut coordonner le travail et garantir la concorde. L'uniformité ne règne pas plus entre les diverses parties du territoire d'un État qu'entre les individus qui peuplent ce territoire. Les provinces avec la diversité de leur sol, de leur climat, de leur caractère, sont comme des sociétés locales dans la grande société nationale. La coopération dans le travail moral et matériel, la coordination de toutes les forces de la vie publique, sont, dans cet ordre également, des conditions naturelles de conservation sociale et de prospérité générale. Leur réalisation constitue l'unité nationale.

tim, quin indigeant aliquo mutuo juvamine et societate, ac communicatione, interdum ad melius esse, majoremque utilitatem : interdum vero ob moralem necessitatem et indigentiam, ut et ipso usu constat. — *De Legibus*, lib., II, cap. XIV, n° 9.

Dans les souverainetés qui occupent un vaste territoire, la vie locale prend de plus grandes proportions, et il arrive que ce sont vraiment des États qui composent l'État. L'Union américaine nous offre ce genre de constitution où le lien fédéral maintient sous la loi de l'unité politique des contrées aussi éloignées par la position géographique que par les mœurs et les conditions matérielles de l'existence. Entre tous ces groupes sociaux, semblables en certaines choses, divers en bien d'autres, la loi fédérale établit un ordre commun, et, tout en laissant subsister la liberté locale, impose à chaque État la paix et le respect de l'intérêt général.

Dans le monde entier, avec des diversités de mœurs et de situation bien plus marquées, les mêmes raisons font aux peuples une nécessité de se rapprocher, de s'unir, de vivre, dans l'ordre moral et dans l'ordre matériel, d'une vie commune.

La société entre les nations, même les plus éloignées, se trouve donc justifiée par la nature, aussi bien que la société plus étroite que peuvent former, sous un lien positif de droit, et sous le pouvoir d'une même souveraineté politique, des groupes sociaux fixés dans les mêmes régions du globe et liés par une fraternité plus proche.

La paix internationale par l'État universel. — Cette société de toutes les nations est si bien dans les penchants de notre nature que plusieurs, parmi ceux qui ont médité sur les conditions de la vie sociale du genre humain, se sont demandé s'il ne fallait pas chercher à assurer à l'ensemble des peuples, par une organisation analogue à celle des confédérations dont nous venons

de parler, la paix et le respect mutuel du droit auxquels, dans leur indépendance souveraine, ils ont jusqu'ici vainement aspiré.

Plus d'une fois, dans les temps qui nous ont précédés, à propos de la monarchie universelle, cette question a été agitée, sinon dans la politique, au moins dans les écoles. Poussés par un irrésistible élan vers le bien idéal, de grands esprits y ont vu l'avenir de l'humanité. Dante, dans le *De monarchia*, s'en montre épris. Les rêveries du rationalisme contemporain, sur l'évolution progressive de la conscience humaine, conduisent logiquement à cette conclusion chimérique. Si l'on écarte les illusions d'un désir trop emporté du bien, si l'on sait se préserver de la piperie des abstractions, et que l'on considère sérieusement les faits, on reconnaîtra qu'il y a, dans la nature des choses, des obstacles invincibles à l'établissement d'une société politique unique entre toutes les nations, c'est-à-dire, d'un empire international.

Comment en effet faire plier sous la même loi politique, ranger sous la conduite générale d'un même pouvoir, des peuples vivant sous des cieux différents, occupant des contrées où rien ne se ressemble, ni pour la nature du sol, ni pour la configuration du territoire, parlant des langues qui peuvent n'avoir rien de commun dans leurs éléments, séparés les uns des autres par les mœurs et les traditions sociales autant que par le langage et le climat? D'ailleurs, s'il était possible de maintenir, au milieu d'une domination qui n'aurait d'autre limite que le globe, l'obéissance à une même loi et à un même pouvoir, ce ne serait que par la rigueur d'une centralisation politique sous laquelle toute liberté serait nécessai-

rement étouffée, toute initiative éteinte. Le monarque universel n'obtiendrait l'ordre que par la servitude universelle. Dupe de cette recherche mal entendue de la sécurité et de la paix, l'humanité perdrait la liberté par laquelle Dieu veut qu'elle fasse en ce monde sa destinée.

La pleine puissance de la vie humaine, la pleine expansion de la civilisation supposent deux choses : d'abord, un degré suffisant de culture et d'énergie propre chez l'individu ; ensuite, l'influence des instincts de sociabilité qui rapprochent les individus et les portent à l'action commune. Ces deux choses étant réunies, toutes les forces particulières, accrues les unes par les autres, s'élèvent, grâce à la combinaison et à la coopération des aptitudes diverses, à leur maximum d'efficacité. A la place des individus dans une société donnée, mettez les peuples dans la société internationale, la même loi s'appliquera, et les résultats seront semblables quant au progrès de l'humanité et quant au plein accomplissement de sa destinée terrestre.

Si les peuples n'avaient été mis en contact étroit par les événements de leur vie morale, politique et militaire, facilitant, provoquant la communication réciproque de leurs dons particuliers, l'humanité aurait-elle jamais atteint le degré de civilisation où nous la voyons ? Les grandes époques de l'histoire répondent à ces événements de paix ou de guerre au milieu desquels les civilisations diverses se mêlent et se pénètrent. Mais pour qu'ils produisent leurs effets bienfaisants de progrès et de renouvellement social, ces rapprochements, ces chocs de peuples, supposent, en chacun des groupes qui agissent les uns et les autres, une énergie propre, une vitalité natio-

nale, capables de s'épandre au dehors et d'imprimer aux idées et aux mœurs une impulsion durable. Faites passer sur les peuples le niveau de l'État universel, et, l'uniformité stérile ayant pris, dans le monde, la place de la vivante et féconde variété que la Providence y avait mise, le marasme envahira ces masses, que la centralisation humanitaire n'aura pu discipliner qu'en paralysant tout ce qui fait la puissance communicative de l'activité humaine. Dans l'effacement général des idées et des caractères, les races diverses qui couvrent le globe n'auront plus à échanger que leur impuissance.

Patriotisme et fraternité internationale. — Dans toute la vie, dans tout le mouvement de l'humanité, deux forces se manifestent : l'une de concentration individuelle, l'autre d'expansion sociale. Partout l'intérêt propre, partout l'abnégation de soi qui, dans le langage chrétien, s'appelle la charité, partout ces forces essentielles coexistent et s'exercent concurremment; elles répondent à une loi primordiale du monde où règne la liberté. Les êtres doués de liberté sont des personnes, et il est dans la nature de la personne d'avoir une valeur et une destinée propres. Mais nulle personnalité n'est isolée. Les personnes sont entourées d'autres personnes semblables à elles, avec la vie desquelles leur vie doit être coordonnée et harmonisée. Les personnes dont se composent les sociétés humaines ont le droit de vivre pour elles-mêmes; mais d'un autre côté elles sont appelées à vivre avec leurs semblables, et, d'une certaine façon, pour leurs semblables, en une mutuelle et invincible dépendance. Il faut donc qu'entre ces forces constitutives de toute vie sociale, un certain équilibre

s'établisse; leur action combinée est indispensable à la consistance des sociétés autant qu'à leur puissance de perfectionnement. La société internationale est soumise à cette loi comme les sociétés particulières.

Pour la société internationale, à ces deux forces essentielles répondent : d'un côté, le patriotisme, expression de l'individualité nationale; de l'autre, le sentiment de la fraternité entre les peuples, sentiment chrétien en sa source, auquel nul État, tout en veillant à ses intérêts propres, ne peut ni ne doit rester étranger.

Le cosmopolitisme, qui de nos jours a fait commettre tant de fautes, on pourrait dire tant de sottises, n'est autre chose, au fond, qu'un sentiment très légitime, très chrétien, mais dangereux et pernicieux lorsqu'il est faussé et corrompu par cette adoration de l'humanité qui, chez les peuples livrés au rationalisme, remplace l'adoration du vrai Dieu.

Il y a, par contre, un certain égoïsme politique, très permis lorsqu'il s'exerce sans détriment pour le droit d'autrui et qu'il n'enfreint pas les règles de la loyauté politique. Ainsi compris, il répond au devoir de la conservation nationale et se concilie avec les principes plus élevés de la bienveillance internationale, ou, pour parler plus juste, avec la charité dont Dieu a fait une des lois générales de toute vie sociale. Mais alors, à vrai dire, ce n'est plus de l'égoïsme, mot qui sonne toujours mal parce qu'il exprime, dans la politique comme dans les relations privées, une disposition blâmable de l'homme déchu. C'est alors le patriotisme, dans lequel le monde a toujours vu une des plus nobles et fécondes vertus de la vie publique.

Le christianisme nous donne en ceci, de même qu'en toutes choses, la juste mesure. Le chrétien aime sa patrie, d'abord parce que ses compatriotes sont les plus proches d'entre les frères que le baptême lui a donnés (1); parce que c'est avec eux, dans la communauté de la vie publique, qu'il travaille à la réalisation des desseins de Dieu sur la nation dont il est membre, avec eux qu'il souffre, avec eux qu'il triomphe dans les luttes que les peuples ont à affronter pour l'accomplissement du devoir national. Il aime encore sa patrie dans le pouvoir qui la régit et la représente, parce que l'Église lui commande de voir en lui l'autorité même de Dieu, autorité dont le dévouement, lorsqu'elle est chrétienne, appelle, par un juste retour, une confiante déférence et un filial amour de la part de ceux sur qui et au profit de qui elle s'exerce.

Mais si profond que soit le patriotisme chrétien, jamais il n'ira, comme le patriotisme antique, jusqu'à l'hostilité habituelle envers l'étranger. Pour le chrétien, tous les hommes sont frères; pour lui, l'habitant des terres les plus reculées compte, aussi bien que son compatriote, dans le prochain, auquel la loi de charité évangélique l'oblige à rendre tous les services compatibles avec sa propre conservation.

Nous aurons plus tard l'occasion de développer cette loi de charité qui jamais, dans la vie internationale, ne peut être séparée de la loi de justice.

(1) Philippe de Beaumanoir, exposant les raisons qui l'ont déterminé à écrire les coutumes du Beauvoisis, s'exprime comme suit : « La première réson, c'est à savoir que Dix commande que on amast son proisme comme soi meisme, et cil dudit païs sont notre proisme par raison de voisinage et de nascion et tex y a de lignage : ce nos saule gros profis se nos, par nostre travail, à l'ayde de Diu, lor poons parfere cest livre. »

Droits des États à l'indépendance sous la loi de la justice universelle. — De ces considérations découle une conclusion capitale : les nations ne sont appelées à vivre ni dans l'isolement de l'état de nature ni sous le lien légal et dans la dépendance d'un État universel. Leur condition naturelle est la liberté souveraine, l'indépendance politique. Mais cette indépendance doit se concilier avec la soumission aux lois de la justice générale, lois dont un peuple ne pourrait s'affranchir à l'égard des autres peuples sans éprouver finalement lui-même plus de dommage que ceux dont il violerait les droits. La difficulté est précisément, pour la société internationale, d'opérer la conciliation entre le principe légitime de l'indépendance des États et le principe, non moins légitime et nécessaire, d'un ordre social entre les nations. Si les peuples ont un vif sentiment de leur indépendance, ils n'ont pas moins le sentiment de la nécessité de donner un caractère régulier et stable aux relations qu'ils entretiennent entre eux. Dans le monde parvenu à un certain degré de civilisation, les États ont toujours tendu à créer un ordre, un système international, à l'abri duquel chaque nation puisse développer ses ressources, accroître son bien-être moral et matériel, assurer en toutes choses sa légitime grandeur.

Un savant Jésuite, philosophe et publiciste autant que théologien, le révérend père Liberatore, continuant la tradition des Victoria, des Soto, des Suarez, ces grands fondateurs de la science du droit des gens, met en toute lumière la tendance naturelle qui porte les peuples à consolider entre eux les rapports de la société internationale. Il dit, à ce sujet, dans son traité de droit naturel : « Le

principe de sociabilité inhérent à la nature humaine ne produirait pas toutes ses conséquences si les nations restaient entre elles dans le simple lien des relations naturelles. Aussi se sentent-elles constamment poussées à donner à ces relations une forme positive, et à les rendre plus stables et plus fermes par des institutions émanant de leur volonté. En cela, ce n'est pas seulement à un instinct qu'elles obéissent, elles suivent la direction de la raison, qui incline vivement à la constitution d'une société pacifique et régulière, non seulement entre les familles, mais aussi entre les nations. Peut-être dira-t-on que tout cela n'est que chimère, spéculations oiseuses. On verra qu'il n'en est point ainsi, si l'on considère les tendances qui sollicitent l'humanité civilisée sous la conduite de la divine Providence. S'il est vrai qu'aux époques où la civilisation est peu développée, on n'aperçoit presque pas les traces de cette société entre les nations, on la voit naître et grandir en même temps que la civilisation. Elle apparaît au moins en quelques-uns de ses traits au temps de l'empire romain et du Saint-Empire ; et aujourd'hui même nous en trouvons une ébauche, par le concours et la délibération des principaux États sur la politique générale et par le système de l'équilibre européen. Que ne pourra-t-on pas attendre dans l'avenir, avec l'extension des relations commerciales qui rapprochent toutes les nations, avec la vapeur et l'électricité qui suppriment les distances (1)? »

(1) *Institutiones philosophicæ, jus naturæ*, pars tertia, cap. III, art. 1.

II. — Les conditions constitutives de la société internationale.

Les éléments de la question. — Comment ne point le reconnaître? il y a bien de la difficulté à constituer et à faire vivre les divers peuples qui couvrent le globe, sous la loi d'un ordre social dont les lignes arrêtées donnent à cette grande communauté du genre humain une existence régulière. L'histoire témoigne de cette difficulté, et il n'est personne qui songe à la nier, même parmi ceux qui entretiennent, sur le règne complet de la justice entre les hommes, les plus tenaces illusions.

Lorsqu'on tente d'établir les conditions générales de l'existence et du fonctionnement de la société internationale, qui sont, au fond, les conditions imposées par la nature des choses à toute société, on se heurte à chaque instant au principe de l'indépendance politique des États. Ce principe ne permet pas d'appliquer à la société des peuples les règles du droit naturel sur la loi et sur le pouvoir, comme on les applique lorsqu'il s'agit d'un État en particulier.

Avant que nous nous demandions, dans les chapitres qui vont suivre, comment on pourrait, au moins, approcher de ce grand *desideratum* de l'humanité civilisée, nous avons à rechercher dans celui-ci suivant quelles conditions générales, moyennant quelles institutions, sous quelles influences, l'idée d'une société internationale pourrait trouver sa réalisation. Pour résoudre cette question, il faut remonter aux notions premières sur la vie sociale.

Une société, dans le sens du droit public, est une réunion de personnes poursuivant, dans la soumission à l'autorité légitime, un but conforme à la morale, assujetties par la loi qui régit la communauté à des devoirs réciproques, et trouvant dans les droits qui correspondent à ces devoirs la garantie de la liberté qui leur est nécessaire pour atteindre leur fin.

Cette notion générale de l'existence sociale convient à la société des nations aussi bien qu'aux sociétés particulières; les différences n'apparaissent que lorsqu'il s'agit du mode de réalisation et d'application des principes.

Comme les sociétés particulières, la société internationale se compose de personnes dont la condition, les droits, les devoirs doivent être définis et réglés. Mais ces personnes, au lieu d'être des individus comme dans chaque État, sont des êtres collectifs, des communautés nationales qui, de leur nature, possèdent la souveraineté, c'est-à-dire la pleine indépendance politique.

Ces personnes, par leur activité propre et le concours qu'elles prêtent à l'activité commune, tendent à la réalisation du but assigné, dans les desseins de Dieu, à la société internationale. Ce but, analogue à celui que doit poursuivre chaque société particulière, est néanmoins plus élevé et comporte de plus vastes proportions.

Comme toute société, la société internationale doit être régie par une loi appropriée aux conditions d'existence de la communauté pour laquelle elle est faite. Cette loi ne peut être, en ses principes généraux, que la loi donnée par Dieu au genre humain, de laquelle relève toute la conduite des hommes, en quelque ordre que ce soit.

Dans la société internationale, de même qu'en toute autre, il faut que la loi soit obéie, que, d'une manière ou d'une autre, une certaine contrainte puisse être exercée contre les membres de la société qui refuseraient de s'y soumettre. C'est en ceci particulièrement que l'indépendance souveraine des États crée des difficultés.

Mais il ne suffit pas de contraindre au respect de la loi, il faut encore, pour que la loi reçoive pleine exécution, résoudre les difficultés que fait naître son application. C'est pour cela qu'en toute société il y a une autorité judiciaire. Entre nations, cette autorité n'est pas plus facile à constituer que l'autorité exécutive.

Entre les personnes qui composent la société internationale, il n'y a, en définitive, qu'un moyen d'imposer le respect de la loi et de terminer les différends, c'est le recours aux armes. Entre nations, c'est par la guerre que s'exercent l'autorité exécutive et l'autorité judiciaire.

L'exercice de la juridiction et de la coercition peut nécessiter l'emploi des armes, dans les conditions de ce qu'on appelle l'intervention. On peut et l'on doit, en effet, recourir aux armes, non seulement pour faire respecter les droits propres du belligérant, mais aussi pour protéger les faibles injustement opprimés, et pour maintenir l'ordre général de la société internationale. La guerre prend, en pareil cas, le caractère de l'intervention, dont le principe entre nécessairement dans le système juridique de la société internationale.

Sur chacun de ces points, qui dans leur ensemble répondent aux conditions fondamentales de l'existence de la société internationale, de brèves explications sont nécessaires. Les principes que nous allons énoncer, les faits

que nous allons rappeler, sont les fondements mêmes de l'ordre international.

Les États dans la société internationale. — Les personnes dont se compose la société internationale sont les nations, ou mieux, pour employer l'expression juridique dans sa rigueur, les États, deux termes que beaucoup de publicistes emploient indistinctement, au risque d'introduire dans la science une confusion qui pourrait favoriser certains écarts du droit nouveau au sujet des nationalités.

L'État, aux origines de l'histoire, se confond avec la cité. La cité est la première forme développée et complète de la vie publique, car la tribu, qui la précède dans l'ordre du développement de la société humaine, tient encore beaucoup de la famille pour son mode d'existence et de gouvernement. Les familles que l'État réunit sous un même pouvoir politique ont souvent une origine commune, elles sont d'une même race et d'une même langue. Alors elles forment une nation dans le sens étymologique du mot, lequel se tire du latin *nasci*, et indique un lien de naissance et une communauté de sang. Mais ce n'est pas toujours de l'unité d'origine que dérive l'unité politique. Rome, la cité reine de l'antiquité, tirait ses premiers commencements de la réunion de trois races diverses qui, fondues par le cours du temps en un seul peuple, formèrent la nationalité la plus caractérisée et la plus robuste que l'antiquité ait vue. Il suffit d'observer les migrations primitives des peuples dans l'Asie, et la formation des grands empires qui accomplirent leurs destinées sur les bords de l'Euphrate et du Tigre, pour reconnaître que, la plupart du temps, les nationalités

les plus puissantes proviennent du mélange d'éléments divers, quelquefois même hostiles : on en peut dire autant des nations sorties de la conquête barbare, dans les temps qui suivirent la chute de l'empire romain. L'unité du caractère, de la langue, des mœurs, que l'on nomme aujourd'hui la nationalité, ne s'établit souvent qu'à la longue, par l'effet de la soumission à un même pouvoir et de l'obéissance aux mêmes lois. D'ailleurs, même en l'absence d'une telle unité, le simple lien politique, lorsqu'il est légitimement formé, l'union sous une même souveraineté par l'application régulière des règles reconnues du droit des gens, peut donner naissance à la personne morale qu'on nomme État, qui de droit a son rang, comme puissance indépendante et maîtresse de ses destinées, dans la grande société du genre humain.

Les États sont les membres de ce grand corps social qui embrasse toute l'humanité, comme les individus sont les membres de chaque État. Les sociétés particulières ont le devoir de conserver chacun de leurs membres, d'assurer l'exercice légitime de leur liberté, de leur faciliter le plein accomplissement de leur destinée temporelle ; de même la société internationale doit avoir en vue le maintien de chacun des États dont elle se compose dans tous les droits par l'usage desquels une société politique se conserve et améliore sa situation morale et matérielle, de façon à pouvoir remplir ses destinées providentielles dans l'ordre général du monde.

L'indépendance et la souveraineté sont pour les nations ce que la liberté personnelle est pour les individus. Tout homme, citoyen dans un État, est, à l'égard de ses concitoyens, libre de ses actions, à la seule condition de ne

nuire indûment à personne et de respecter l'ordre général de la société. En droit, chaque homme peut se considérer comme indépendant de ses voisins. En fait, néanmoins, tous dépendent de tous ; aucun homme, nous l'avons dit plus haut, ne parviendrait, s'il restait enfermé en lui-même, à développer ses facultés, à les rendre productives comme elles le sont lorsqu'il combine ses efforts avec les efforts des autres hommes. Il n'en est pas autrement pour les peuples entre eux. En droit, leur indépendance et leur souveraineté n'ont de limites que l'indépendance et la souveraineté des autres peuples. En réalité, pour leur expansion naturelle, pour leurs progrès les plus légitimes et les plus nécessaires, les peuples dépendent les uns des autres.

Les États sont des personnes morales ; ils n'ont pas, comme les personnes physiques, un mode d'existence invariablement fixé par la nature elle-même. D'où il suit que la première chose à faire, lorsqu'on se propose de traiter de leurs droits respectifs, est de déterminer les éléments constitutifs de leur individualité.

De ce que l'État est une personne morale, il résulte qu'il ne peut manifester son existence au milieu des autres États, et entrer avec eux dans les rapports du droit, que par l'organe du pouvoir qui le régit. Ce pouvoir, quelle qu'en soit la forme, résume en lui les droits de l'État ; il le représente, il parle et traite en son nom. On ne pourrait donc point considérer comme un État, dans le sens du droit international, une agglomération d'hommes qui ne serait pas régulièrement constituée sous l'autorité d'un pouvoir public capable de se faire obéir.

Un autre trait de la personne morale, c'est qu'étant distincte des individus qui la composent, elle a une durée indépendante de la durée de ses membres, une volonté distincte de leur volonté ; qu'elle prend des résolutions, qu'elle acquiert des droits, qu'elle contracte des obligations qui subsistent à travers la succession des générations. Il faut donc qu'il y ait en tout État une certaine perpétuité d'existence, une tradition qui ait pris corps dans les institutions et qui donne au peuple une volonté constante de rester lui-même vis-à-vis des autres peuples, ce qui implique la fidélité à garder tous ses engagements et à observer les lois et les coutumes acceptées dans le passé des nations. Il faut, en un mot, que l'État soit, dans le cours du temps, identique à lui-même.

Puisque les États sont des agrégations d'êtres humains, il faut qu'ils présentent dans leur constitution les conditions générales de toute vie humaine. La personne humaine est déterminée par l'union de l'âme à un organisme matériel; il faut que, de même, la nation trouve dans le territoire habité par elle l'élément matériel, persistant, reconnaissable pour tous, qui fixe sa personnalité. Sauf certaines situations qui ne peuvent être que passagères et transitoires, le fait s'accorde ici avec le droit. On ne dira jamais qu'une nation soit dans son état normal si elle n'a pas son territoire. Toutefois, il est à remarquer que le mode d'occupation du territoire peut n'être pas toujours le même.

Comme il est de l'essence de toute société que ses membres se proposent un but commun, il y a lieu de se demander, en examinant la question de la personnalité des États, s'il suffit, pour qu'un groupe de population soit

admis dans la société des États, qu'il ait organisé ses forces pour la poursuite d'un but quelconque, bon ou mauvais, conforme ou non aux lois supérieures qui règlent la destinée humaine? La réponse ne peut souffrir de doute pour ceux qui admettent la réalité de la loi morale. Les sociétés sont tenues, comme les individus, de respecter cette loi, règle suprême de tout ordre social. Tout le monde est d'accord pour admettre qu'une société qui ferait du brigandage son principal but ne peut prendre rang parmi les États. L'accord ne serait pas aussi général s'il s'agissait d'une société dont la constitution établirait, sur la famille et la propriété, de tels principes, que l'ordre essentiel de la vie humaine en serait gravement altéré. Mais qui osera dire qu'en pareil cas la société internationale n'ait pas le droit d'infliger à des sociétés qui se mettent de la sorte hors des lois de la nature le traitement que les États-Unis infligèrent aux Mormons, et de refuser de nouer avec elles les rapports de la vie internationale?

La loi internationale. — Toute société a sa loi. La société des peuples, pas plus que les autres, ne saurait vivre et se conserver sans une règle qui, d'autorité, fixe les devoirs ainsi que les droits de ses membres, et qui pose les bases de son ordre général. On peut assigner à cette loi des caractères très différents; certains même vont jusqu'à lui ôter son caractère de loi en niant son origine divine. Mais, quelle que soit la divergence des systèmes sur ce point capital, tout le monde convient que, s'il n'y avait pas une loi internationale, il n'y aurait point de société internationale.

Entre les nations, la loi, en tant que disposition éma-

nant de la volonté de l'homme, n'a pas le caractère positif qu'ont les lois qui régissent une société particulière, lesquelles, étant écrites, ou bien établies par une coutume incontestée, ne laissent aucun doute ni sur la teneur de leurs dispositions, ni sur la sanction qui en garantit l'exécution. Un tel pouvoir sur les nations supposerait cet empire universel, dont nous avons dit plus haut qu'il est incompatible avec les conditions naturelles de la société internationale, et avec la fin que la Providence a assignée à cette société.

La loi internationale doit être générale, applicable à tous les peuples, puisqu'il est dans la nature de la société internationale de les comprendre tous. Mais qui peut avoir autorité sur tous les peuples, si ce n'est l'auteur même de l'humanité? A moins qu'on ne dise que c'est l'humanité elle-même qui se fait sa loi, ce qui reviendrait à dire qu'il n'y a pas de loi. La loi, en effet, est de son essence une règle obligatoire pour ceux qu'elle régit. Or comment admettre qu'un être, libre de sa nature, puisse se donner à lui-même des chaînes qu'il serait tenu de ne jamais rompre? Où serait alors sa liberté? Être sujet de soi-même, c'est n'être sujet de personne. Il faut donc qu'un supérieur fasse la loi qui établira l'ordre entre les nations. Ce supérieur ne pouvant être, nous l'avons fait voir, un prince de la terre armé du glaive, il faudra bien que ce soit la puissance suprême qui a tout disposé dans l'ordre moral et qui seule a d'elle-même autorité sur la liberté humaine. L'homme, tout en confessant la nécessité de l'intervention de cette puissance, pourra se tromper quant aux conditions suivant lesquelles elle se manifeste au monde. Les uns ne reconnaîtront la loi divine

que dans l'ordre purement naturel; les autres, s'élevant plus haut, pénétrant plus loin dans la réalité des choses, reconnaîtront à cette loi des lois son vrai caractère, qui est d'émaner d'une volonté positive de Dieu et d'être promulguée de telle manière qu'on ne puisse se tromper sur sa teneur et sur son caractère obligatoire. Suivant que les peuples approcheront davantage de la vérité en cette question capitale, l'ordre international sera plus régulier, plus durable, et garantira mieux l'existence paisible et le progrès constant de l'humanité.

La juridiction et la coercition internationales. — Ce n'est point assez, pour l'ordre d'une société, de reconnaître une loi et d'en accepter l'empire. Dans l'application, ceux que la loi oblige peuvent différer d'opinion sur le sens et la portée de ses dispositions; ils peuvent soutenir qu'en fait elle ne les atteint pas. Il arrivera même, dans les relations internationales, lorsqu'il s'agit de règles qui ne sont que des applications des principes et appartiennent au droit secondaire, qu'on alléguera que la loi n'existe pas, qu'elle n'est pas consacrée par la coutume des nations. Dans tous ces cas il faut, pour assurer l'ordre, résoudre la difficulté, prononcer sur l'application de la loi, dire le droit, faire, en un mot, acte de juridiction. Mais où trouver, entre nations, le pouvoir supérieur qui portera un jugement souverain et qui pourvoira à son exécution? On a souvent parlé de recourir à des arbitres; on a songé à la constitution d'un tribunal international. Mais c'est chose difficile que d'arrêter un compromis et d'instituer des arbitres, quand il s'agit de questions qui souvent mettent en jeu l'amour-propre national, et lorsque les parties, affranchies de toute autorité supérieure, sont facilement

portées à se faire justice à elles-mêmes. Supposez même que ces difficultés préliminaires aient été surmontées, et que la sentence arbitrale soit portée, une autre difficulté surgira : Comment contraindre à l'exécution la partie qui s'y refusera? Où sera, entre nations, l'autorité coercitive qui donnera l'efficacité aux arrêts de la justice internationale?

Si une pareille juridiction peut s'établir, ce ne sera que par l'intervention d'un pouvoir dont l'autorité, librement acceptée par les parties, s'imposera à leur conscience, à leur moralité, à leur honneur. Entre les États qui sont d'accord pour reconnaître l'autorité d'un tel pouvoir, une juridiction régulière peut s'introduire en quelque sorte d'elle-même, par la force des choses. Mais encore, même entre États que rapproche la communauté des doctrines et des coutumes de la vie publique, les passions, plus vives dans la politique que partout ailleurs, pourraient bien refuser d'obtempérer au jugement qui condamne leurs prétentions, et alors il faudrait bien que la force intervînt pour faire prévaloir le droit.

D'ailleurs, entre nations comme entre individus, il se peut que des entreprises sur le droit d'autrui, des infractions graves à la justice, des violences arbitraires, en un mot, des actes accomplis au mépris du droit, nécessitent des mesures de redressement et de répression. Pour que les choses pussent, en pareil cas, suivre dans la société internationale le cours régulier qu'elles prennent dans les sociétés particulières, il faudrait qu'un pouvoir, armé pour assurer force à la loi et rendre à chacun ce qui lui appartient, fît usage du glaive, afin de remettre toutes choses dans l'ordre et d'imposer aux con-

tempteurs du droit la peine que mérite leur méfait.

Mais établir, dans l'ordre international, un pouvoir qui aurait, avec le droit de juridiction, le droit de coercition et le droit de répression, n'est-ce pas établir sur les peuples l'empire universel? Et alors que deviendrait l'indépendance des souverainetés particulières, qui est, nous l'avons vu, la condition indispensable du perfectionnement des nations et de la réalisation des destinées providentielles de l'espèce humaine?

Le recours aux armes. — Nous voici amenés à cette conclusion : que le redressement des injustices et la punition des délits supposent nécessairement entre nations indépendantes, comme dernière raison, le recours aux armes. « La guerre, dit Albéric Gentilis, est une lutte pour la justice au moyen des armes publiques. » Les nations ont usé dans tous les temps de ce droit redoutable pour restaurer l'ordre troublé par la violation du droit, faire restituer ce qui a été indûment pris, garantir la liberté arbitrairement entravée, et en même temps imposer le châtiment que mérite le trouble apporté à la paix, à la sécurité des nations atteintes par l'injustice.

L'exercice du droit de guerre est donc, à raison de l'infirmité de l'espèce humaine trop portée à enfreindre le droit, une condition indispensable de la conservation et du développement régulier de la société internationale. Par l'emploi de la force, en général, par la guerre qui est l'usage extrême de la force, les règles du droit des gens reçoivent la sanction sans laquelle aucune loi ne peut être vraiment loi.

L'État qui entreprend une guerre tranche, par cela

même, la question de justice qui en est la cause. Il tend à imposer par la force la solution qu'il croit conforme au droit, et il accomplit en cela un acte de juridiction en même temps qu'un acte de coercition. « Comme les princes, dit le grand théologien Bannès interprétant saint Thomas, n'ont pas de juge supérieur dans les choses temporelles, par le droit même de la nature, le prince qui commet l'injustice devient le sujet du prince qui la souffre et qui lui fait une guerre juste (1). »

La guerre juste est donc un acte d'autorité par lequel le droit se trouve vengé et l'ordre rétabli. Que la puissance qui engage les hostilités ait pris les armes pour faire prévaloir son droit à elle, ou bien qu'elle intervienne dans une cause qui ne lui est point propre, soit pour faire respecter le droit des faibles, soit pour maintenir l'ordre essentiel de la justice entre les nations, en tous ces cas, c'est toujours comme souveraine et supérieure, en vertu du bon droit, qu'elle tire l'épée. C'est comme organe de la justice qu'elle vise à imposer sa volonté par la victoire. Si le belligérant prétendait agir par un autre principe, la guerre qu'il entreprendrait ne serait plus un acte régulier de droit, mais une violence et un brigandage attentatoire à la justice internationale.

Le droit d'intervention. — A considérer l'ordre général de la société internationale, la guerre, lorsqu'elle a pour objet l'exercice du droit d'intervention, prend une importance particulière (2). C'est par l'usage du droit de

(1) In 2am 2ae S. Thomæ, quæst. XL, art. I, dub. 1um, 1a conclus.

(2) Je n'ai point à traiter ici, dans ses particularités, la question de l'intervention. Pour l'intelligence des principes sur l'ordre général de la société

guerre pour la protection des faibles opprimés, en général pour la défense du droit dans la société des nations, que les principes de la loi internationale peuvent être maintenus, et que l'ordre, suivant la justice, peut être conservé dans le monde. Point d'ordre dans une société si la loi n'y est obéie ; point d'observation assurée de la loi, et même, on ne saurait trop le redire en ce temps où toutes les vérités sociales sont contestées, point de loi effective, sans la menace d'une sanction qui suppose la force au service de la justice.

internationale, la seule chose que j'aie en vue, c'est assez de montrer en quoi l'intervention consiste, et d'indiquer les principaux cas dans lesquels elle peut s'exercer. Ces explications sommaires feront suffisamment comprendre la nécessité du droit d'intervention, pour empêcher que la justice ne soit impunément violée entre les nations. Si les années, qui s'avancent, m'en laissent le temps et la force, je traiterai, dans le détail, *des lois et coutumes de la société internationale ;* au cours de cet exposé, la question de l'intervention prendra place avec tous ses développements.

Il y a deux manières d'envisager l'intervention, et l'on en peut donner deux définitions, l'une plus étroite, l'autre plus large.

La première de ces définitions prête plus de facilités aux systèmes qui excluent le droit d'intervention, et posent, d'une façon absolue, le principe de non-intervention. Elle est adoptée par Carnazza-Amari, de tous les publicistes celui qui a poussé le plus loin les conséquences de ce faux principe : « Intervention, en droit international, signifie ingérence dans les affaires politiques intérieures d'un État étranger, avec emploi de la force pour faire prévaloir la volonté étrangère sur la volonté nationale. » — *Traité du droit international,* tome I, p. 496.

M. Calvo donne de l'intervention une définition plus large et plus vraie : « En droit international, l'intervention signifie l'entremise d'un État dans les affaires d'autres États. On distingue différentes espèces d'interventions, selon les formes sous lesquelles elles se produisent : 1° l'intervention officieuse, qui s'exerce par des représentations orales ou écrites ; 2° l'intervention officielle, qui s'exerce par notes livrées à la publicité ; 3° l'intervention pacifique, ou à titre arbitral ; 4° l'intervention armée, qui se produit par une simple menace appuyée d'un déploiement de forces militaires. » — *Dictionnaire de droit international,* v° INTERVENTION.

Au point de vue où nous nous plaçons, c'est de cette dernière, de l'intervention qui a pour conséquence l'emploi éventuel de la force, qu'il s'agit.

Que la loi soit transgressée dans les relations de peuple à peuple, ou qu'elle le soit entre individus citoyens d'un même État, les conséquences sociales sont les mêmes. Des deux côtés il y a un ordre général essentiel, dont la violation habituelle ne peut être tolérée, sans que la société soit exposée à périr par l'énervement et la désagrégation de tout ce qui fait sa consistance et sa vie.

Toutes les nations étant égales, aucune d'entre elles n'ayant, en vertu d'une souveraineté organisée, le droit d'imposer à tous le respect de la loi par les arrêts d'une

Elle peut avoir lieu, non seulement quant aux affaires intérieures d'un État, mais aussi quant aux relations des divers États entre eux, et être motivée par le caractère ou par les incidents de leurs querelles particulières; en ce cas, elle porte sur des questions qui sont essentiellement de l'ordre international.

M. Pradier-Fodéré récapitule les divers cas où l'intervention, sous ses diverses formes, peut avoir à s'exercer. En plusieurs de ces hypothèses, il s'agit de l'usage, par la nation intervenante, du droit de conservation propre et de légitime défense, ou du droit de protection de ses nationaux; mais en plus d'une, c'est la défense des principes de justice, la protection des faibles, le maintien de l'ordre général de la société internationale, qui donnent lieu à une intervention plus ou moins justifiée suivant les règles du droit international. Voici l'énumération du savant publiciste : « Les principales hypothèses de *Casus* d'intervention discutées par les auteurs sont les suivantes : 1° pour empêcher les révolutions sociales ou politiques des États voisins de s'étendre à la nation intervenante; 2° pour le maintien de l'équilibre; 3° en cas de guerre civile, lorsque l'intervention est sollicitée, soit par un parti insurrectionnel, soit par le gouvernement menacé, soit par une partie de la nation; 4° à la suite de réclamations diplomatiques dirigées contre un gouvernement, soit à raison de ses propres actes, soit à raison d'actes accomplis par ses nationaux; 5° en faveur de ces derniers, pour obtenir à leur profit l'exécution d'engagements contractés envers eux, ou des réparations; 6° en cas de guerre religieuse; 7° pour contraindre à observer les lois de l'humanité; 8° pour améliorer les institutions d'un pays, ou pour apporter à un peuple la civilisation; 9° comme exécution des clauses d'un traité, ou pour obtempérer à la demande d'un État qui sollicite l'intervention; 10° pour faire respecter les principes généraux du droit international, lorsque ceux-ci viendraient à être violés. » — *Traité de droit international public*, tome I, n° 367.

justice régulière, alors même que cette loi serait reconnue de tous, la conséquence est que le bon ordre, la paix, la liberté légitime, ne peuvent être maintenus dans le monde international que par l'exercice du droit de juridiction implicitement compris, comme nous l'avons dit plus haut, dans le droit de guerre. La guerre, en pareil cas, se fait en vertu du droit d'intervention, ou, pour mieux dire, en accomplissement du devoir d'intervention.

Proscrire le droit d'intervention au nom de l'indépendance souveraine de chaque État, ce serait introduire dans la société des peuples le droit à l'anarchie. Une fois le droit d'intervention supprimé, il ne reste plus que l'individualisme avec le droit inviolable du plus fort sur le plus faible. On pourra dire alors, en toute vérité, que la force prime le droit.

Dans la société des peuples, en l'absence d'une force organisée pour faire respecter la justice, le droit de chacun ne peut être maintenu que par un système d'équilibre, duquel résulte, pour chacun, l'impossibilité de s'imposer à ses égaux par la supériorité d'une puissance sans contrepoids. Lors même que l'on parviendrait à coordonner sous une certaine loi d'unité sociale les différentes nations qui obéissent à un même principe moral, encore faudrait-il qu'il y eût entre elles un certain équilibre de forces et d'influences, sinon les puissances secondaires seraient à la merci de celui qui aurait réussi à s'attribuer une irrésistible prépondérance. Il ne s'agit point ici de cet équilibre tout utilitaire qui, depuis la Réforme, constitue le fond de la politique de l'Europe; mais de cette pondération naturelle des forces qui est un moyen d'assurer le res-

pect du droit, et dont les combinaisons se règlent sur les nécessités de la justice. Le droit d'intervention, exercé en vue de conserver cet équilibre, peut présenter dans son application des questions délicates. Les conditions dans lesquelles on l'exerce peuvent varier : peu importe qu'il soit exercé préventivement pour mettre obstacle à une violation imminente de la justice, ou qu'on y ait recours pour réprimer une injustice consommée. La question de justice reste, en chaque cas particulier, subordonnée à la question de fait. Mais, en principe, le droit d'intervention en lui-même est aussi naturel que peut l'être le droit des États à l'indépendance et à l'égalité souveraines (1).

(1) Les périls du système de l'équilibre, les iniquités que trop souvent il sert à couvrir, ont attiré l'attention de tous les publicistes. M. de Parieu, dans les *Principes de la science politique*, les signale au point de vue de la politique contemporaine. Pour justifier ses appréciations, l'éminent homme d'État reproduit un extrait d'un écrit allemand, dont l'auteur se montre peu scrupuleux sur le choix des moyens qui peuvent conduire à la réalisation de certaines ambitions politiques : « Il y a une responsabilité effrayante pour l'homme d'État qui entreprend d'enfreindre les lois et les traités par des moyens violents ; mais une politique mûre pour sa tâche ne doit pas reculer d'effroi devant cette responsabilité, s'il n'y a pas d'autre moyen pour donner ou conserver à un peuple les conditions indispensables de sa vie politique, et si ses droits naturels ne peuvent se réaliser qu'aux dépens du droit positif. »

A propos de ce passage, M. de Parieu fait des réflexions instructives sur le principe de l'équilibre politique :

« Pour pallier cette obscurité redoutable du droit international, on a imaginé une théorie qui est loin d'être une règle applicable à tous les différends, celle de l'équilibre général de la force des États.

« Ce qu'on appelle de ce nom n'est pas susceptible de définition exacte. Si les États en relation mutuelle dans une partie du monde pouvaient être ramenés à deux, le problème de l'équilibre international consisterait à pondérer d'une façon égale le territoire et la population de ces deux groupes.

« Mais les nations sont nombreuses : elles peuvent réunir leurs forces

Étant un acte de juridiction, l'intervention ne peut rien avoir d'arbitraire ; elle suppose une loi et des principes de justice à appliquer. Autrement, le droit de s'ingérer dans les affaires d'autrui, au lieu de servir à défendre l'ordre international, ne serait dans le monde qu'un élément de trouble et d'oppression, un moyen de couvrir des apparences de la justice les cupidités des plus forts. C'est aux plus forts à exercer cette police, nécessaire dans la société internationale comme en toute société ; mais il faut que l'arbitraire, qui accompagne trop souvent l'emploi de la force, soit écarté par la soumission à une loi dont tous reconnaissent l'autorité, et suivant laquelle la conscience publique mesure la conduite de chacun.

Du droit d'intervention ainsi entendu, un publiciste allemand a pu dire, avec grande justesse, « que le principe d'intervention manifeste l'établissement de l'état social entre les nations ; que c'est le principe le plus providentiel du droit des gens, parce qu'il consolide l'alliance des peuples par la conservation, la tranquillité et la paix, et qu'il contient la garantie la plus sûre de l'ordre moral et civil ».

d'une manière arbitraire, et il n'y a pas d'équilibre que certaines coalitions ne puissent rompre.

« Le résultat des combinaisons fondées sur l'équilibre mutuel des forces entre les diverses nations est donc nécessairement fautif, s'il n'est aidé par la modération et le sentiment du droit chez le plus grand nombre des États.

« Je doute qu'il soit possible de donner aucune base aux théories d'équilibre international dans d'autres termes que ceux-ci :

« Aucun État ne doit être plus puissant que tous ses voisins réunis. On peut avoir recours à la force, non seulement pour repousser une agression présente, mais encore pour garantir la sécurité de l'avenir. » — *Principes de la science politique*, pp. 293 et 294.

III. — L'ordre international en ses traits généraux.

Le système général du droit des gens. — Résumons ces données générales que la réflexion, l'observation et la pratique des peuples ont fait accepter comme la base des relations internationales. Elles nous offrent, en raccourci, tout le système de l'ordre international et du droit des gens.

La société universelle, dont tous les peuples sont appelés à faire partie, est composée d'États, comme chaque société particulière est composée de familles.

Pour qu'une société soit reconnue comme État, pour qu'elle entre, en qualité de personne souveraine, dans la société des peuples avec la pleine jouissance du droit public, il faut : qu'elle ait une existence indépendante; qu'elle soit fixée sur un territoire déterminé; qu'elle ait un ordre légal régulièrement établi sous l'autorité d'un pouvoir en état de se faire obéir ; qu'elle manifeste, dans son développement historique, l'identité de sa personnalité politique par la persistance de ses obligations et de ses droits; enfin qu'elle propose à l'activité de ses membres un but licite.

Dans la société des peuples, ainsi qu'en toute société, il faut qu'une loi fixe tous les droits et assigne à chacun ses devoirs. Appliquée à des personnes souveraines, cette loi ne peut avoir le caractère positif qu'ont les lois des sociétés particulières, lesquelles viennent d'une autorité qui en dicte les termes et en impose l'exécution. Ce sera d'abord, et au-dessus de tout, la loi donnée à l'humanité par son auteur, sous les diverses formes

par lesquelles il a plu au législateur divin de la faire connaître au monde. Ce sera ensuite un ensemble de coutumes établies en conformité avec cette loi première et universelle.

Mais cette loi, quel qu'en soit le caractère, atteindrait-elle son but s'il n'y avait un moyen de contraindre ceux qu'elle oblige au respect de ses prescriptions et d'en faire prévaloir la saine interprétation? L'exercice de la juridiction et le droit de coercition sont de nécessité, dans la société internationale comme en chaque État. La médiation est une interposition de bons offices et non un acte de juridiction; l'arbitrage lui-même, entre personnes souveraines, et par conséquent égales, n'a d'efficacité que pour ceux qui veulent bien l'accepter. Seul l'emploi des armes peut terminer les différends internationaux, et ramener à la justice les peuples qui la violent.

La guerre, avec le caractère juridique qui en fait une institution internationale, est donc une nécessité d'existence et d'ordre pour la société des peuples, parce que sans la contrainte par les armes il n'y aurait, en cette société, ni respect pour les droits des États, ni assurance de cette paix par la justice qui seule rend possible l'accomplissement régulier des destinées providentielles du genre humain.

Les deux cités dans l'ordre international. — Tels sont les fondements du droit international. Jusqu'à l'avènement de ce que la science humanitaire appelle le droit nouveau, ils n'avaient jamais été contestés. De fait, les relations extérieures des États se sont toujours établies d'après ces principes dictés par la nature elle-même.

En certaines périodes de l'histoire, l'obscurcissement général de la vérité peut avoir jeté de l'incertitude sur la pratique de ces règles essentielles. Quelquefois même, sous l'empire des passions que favorisait le paganisme, elles ont été dénaturées, comme l'ont été, en ces époques de ténèbres morales, toutes les lois de la vie sociale. Malgré tout, elles restent reconnaissables au milieu des abus de la force, et sous le caprice des conquérants que l'orgueil et la soif d'acquérir poussent aux derniers excès.

Aujourd'hui les choses vont bien différemment. L'ordre international se trouve ébranlé en ses principes mêmes par la secousse que la Révolution a imprimée au monde moral. L'erreur a pris parmi nous un caractère de radicalisme tout à fait nouveau dans les annales de l'humanité. Peut-être ce caractère est-il, pour le droit des gens, plus marqué encore qu'ailleurs, parce que, lorsqu'il s'agit de l'ordre international, l'absence de toute législation positive laisse aux hardiesses de la logique humanitaire plus de latitude.

Toute vie humaine, qu'elle soit collective ou individuelle, relève des principes. Ce sont les principes qui donnent aux actes de l'homme leur raison déterminante et leur justification. Les relations des peuples, d'après les conditions générales que nous venons d'esquisser, se forment et s'organisent en vertu des croyances, des doctrines, des théories auxquelles ils obéissent.

A aucune époque, le problème de la destinée humaine ne s'est posé, dans les affaires humaines, comme il se pose aujourd'hui. Jamais on n'a pu si bien reconnaître, au milieu des agitations de la vie sociale, l'action des principes. Les deux cités, la cité de Dieu et la cité du monde,

ennemies depuis l'origine, sont dans une hostilité plus tranchée que jamais ; elles se disputent l'homme à tous les degrés de son existence. Cette lutte, où se joue l'avenir des peuples modernes, est, dans le droit international comme partout ailleurs, le fait capital du temps.

Dès son premier jour, l'humanité s'est sentie attirée par deux puissances radicalement inconciliables. D'un côté est Dieu, source de tout bien, suprême auteur de la vie, de qui l'homme tient tout ce qu'il est, et vers qui il a le devoir de faire remonter, en hommage de soumission et d'amour, tous les dons qu'il en a reçus. De l'autre côté, c'est l'instigateur de tout mal, soulevé contre son Créateur par l'amour désordonné de soi, et cherchant dans la faiblesse des hommes des auxiliaires pour la guerre que son orgueil a déclarée à Celui dont il a vainement prétendu se faire l'égal. Prendre dans le monde la place de Dieu, en être la suprême divinité, s'adorer lui-même dans une société qui serait son œuvre à lui, et à lui seul, voilà l'idéal que l'ange de la révolte suggère à l'homme et que notre siècle poursuit avec un aveugle emportement.

Par l'action de la Providence, sous le gouvernement de l'Église, en laquelle Dieu a versé, pour les communiquer aux hommes, ses trésors de lumière, de justice et de charité, les peuples du moyen âge se sentirent portés à se rapprocher et à constituer cette grande société internationale qu'on appelait la chrétienté. Aussitôt le grand mouvement de la conquête barbare achevé, on constate, dans ce monde de peuples baptisés, une tendance vers l'unité et vers un ordre régulier, tendance qui est dans la nature des sociétés pénétrées de la vérité chrétienne.

L'Église fait aux peuples un devoir de poursuivre la

réalisation de l'idéal qui résulte de ses enseignements. Cet idéal n'est pas seulement proposé aux sociétés particulières; il sollicite également les efforts de l'homme dans la grande société des nations. Si l'humanité s'y attachait fidèlement, elle y trouverait l'accomplissement de ses destinées en ce monde. Ce serait la cité de Dieu, embrassant tout le genre humain élevé, par la justice et la charité, à son plus haut degré de splendeur et de puissance terrestres.

La cité du monde, qui serait mieux nommée aujourd'hui la cité humanitaire, a aussi son idéal. Sa marque distinctive, c'est la prétention de régler l'ordre social par la seule puissance de l'homme, de mettre dans tout son éclat, par l'organisation progressive de la société des peuples, de plus en plus maîtresse du globe, la souveraineté de la raison et le triomphe de l'humanité glorifiée par sa propre vertu.

Par l'effet irrésistible des doctrines sur la pratique de la vie, l'ordre général de l'humanité doit se déterminer d'après l'un de ces deux types. A mesure que nous avancerons dans l'exposé des lois fondamentales de l'ordre international, nous verrons s'accuser la divergence des principes. Il n'est pas une seule des grandes questions du droit international où le droit nouveau, expression des prétentions de l'homme affranchi de la souveraineté de Dieu, ne vienne se heurter au droit traditionnel des sociétés chrétiennes, qui met en Dieu, dans la soumission à son autorité, la source de toute justice, entre les peuples aussi bien qu'entre les individus.

CHAPITRE III.

LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE SUIVANT LA DOCTRINE CATHOLIQUE.

L'Église et la société internationale. — L'Église ne gouverne pas les États dans l'ordre temporel. Elle n'a charge ni de l'administration de leurs affaires intérieures ni de la conduite de leurs affaires extérieures. Pourvu que la loi de Dieu soit respectée, elle laisse les peuples organiser comme ils l'entendent, suivant les circonstances, leur régime politique. Sous l'impulsion générale de la Providence, les sociétés se forment, les souverainetés se constituent, s'affermissent, s'étendent, par le mouvement naturel de la liberté humaine.

Pas plus que les sociétés particulières, la société internationale ne tient son organisation d'une intervention directe du pouvoir spirituel. Là aussi c'est la liberté humaine qui agit. Elle sépare ou rapproche les peuples; elle établit entre eux certaines coutumes, certains liens, certains commerces, qui donnent la forme à la vie internationale. Ainsi que chaque homme, ainsi que chaque société, le genre humain, réparti dans la grande société des peuples, dispose librement de ses destinées. Sa domination sur le globe, les progrès que réalisent ses générations successives, la puissance, la grandeur, l'éclat

qui font resplendir la vie humaine à travers les siècles, dépendent de ses vertus ou de ses vices, de sa sagesse à gouverner son existence ou de sa faiblesse à suivre les voies trompeuses qui mènent à l'abaissement moral, aux dissensions ruineuses, à l'énervement de toutes les forces sociales, à la décadence par la corruption, l'injustice et la violence.

L'ordre spirituel, voilà le champ d'action de l'Église, mais là elle saisit l'homme tout entier. Pénétrant jusqu'au fond le plus intime de son être, elle régit ses moindres actes, et elle définit ses responsabilités devant le juge à qui rien n'échappe. Toute la vie humaine, vie politique et vie privée, relève de l'autorité spirituelle qui la marque de son empreinte. Suivant la direction qu'imprime aux idées et aux volontés cette maîtresse suprême des âmes, les affaires humaines prennent leur cours. Par cela même qu'elle a une doctrine sur l'origine du genre humain, sur sa destinée, sur les devoirs dont l'accomplissement conduit l'homme à sa fin, l'Église nous trace de notre existence sociale un certain idéal vers lequel forcément nous tendons. Les peuples formés par ses enseignements ont une conception à eux de la vie internationale, comme ils ont une conception à eux de la vie de la famille et de la vie de la cité.

Principe d'unité entre les peuples. — Le fait qui frappe tout d'abord, lorsque l'on considère l'ensemble des peuples qui couvrent le globe, c'est la diversité des races, des langues, des civilisations. Au-dessus de ce fait, la doctrine catholique établit, aux origines de l'humanité, un principe d'unité qui donne une base solide à toutes les relations de peuple à peuple. En nous appre-

nant que l'espèce humaine descend d'un auteur unique, l'Église proclame la fraternité des hommes de toute race, de toute langue et de tout pays; par là même elle les convie à vivre entre eux non seulement sous la loi sociale de la justice, qui est essentiellement la même pour tous les hommes doués d'une même nature, mais encore sous la loi de la bienveillance que les frères se doivent mutuellement. Tertullien disait : *Unam omnium rempublicam agnoscimus mundum* (1). Saint Augustin est plus précis encore : *Ecclesia cives civibus, gentes gentibus, et prorsus homines, primorum parentum recordatione, non societate tantum, sed quadam fraternitate conjungit* (2).

Ce n'est donc pas seulement entre les individus que les enseignements de l'Église proclament la fraternité universelle; les nations, personnes morales formées d'êtres humains, suivent la loi de l'homme et se trouvent unies entre elles par ce même lien de la charité fraternelle.

Constituée dans l'unité par son origine, l'humanité ne l'est pas moins par sa destinée. La fin suprême de tout homme est Dieu lui-même. En ce monde, nous nous efforçons de réaliser l'union avec notre auteur par la fidélité à sa loi; en l'autre, nous sommes tous appelés à le posséder dans la béatitude céleste. Dieu ne fait d'acception ni de personnes ni de races : il est le Dieu de tous les peuples. Saint Paul nous le dit avec sa profonde concision : *An Judæorum Deus tantum? Nonne et gentium? Immo et gentium* (3). Sur la terre, l'humanité est appelée à manifester, par l'union de tous les peuples sous la loi de l'Église,

(1) *Apol.*, 39.
(2) *De Moribus.*
(3) *Ad Rom.*, cap. III, 29.

la puissance et l'infinie bonté de Celui qui l'a créée. Sortie une des mains de Dieu en la personne d'Adam, elle doit, si elle est fidèle à la loi de sa création, se retrouver, à la fin des temps, une dans son innombrable multiplicité, par la communauté de la foi, des œuvres et de l'adoration.

L'unité brisée par la chute est restaurée par l'Église. — Telle est, d'après le plan divin, l'unité morale et sociale de l'espèce humaine. En fait, cette unité a été brisée par la prévarication qui, dès le premier jour, a séparé l'homme de Dieu et l'homme de l'homme. Tout le travail de Dieu dans l'humanité déchue tend à ramener sous son joug bienfaisant notre liberté toujours faible et trop souvent révoltée, et à rendre aux fils d'Adam, par l'union au principe divin, la grandeur, la puissance, la glorieuse harmonie dans laquelle ils auraient vécu si la faute originelle n'avait, en éveillant toutes les passions cupides, semé partout la division, la rivalité et la guerre. Saint Paul résume en deux mots cette vertu d'expansion de l'humanité en tous genres de progrès, par l'union à son chef divin : *Veritatem autem facientes in charitate, crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus* (1).

Lorsque l'Église convie les hommes au progrès dans le Christ, elle ne s'adresse pas seulement aux individus. La vie individuelle et la vie sociale se trouvent liées et mêlées de telle sorte que ce qui influe sur l'une influe nécessairement sur l'autre. Même à ne considérer que l'accomplissement de la destinée de l'individu, il n'est point indifférent que l'organisation sociale soit portée

(1) *Ad. Ephes.*, cap. IV, 15.

à son plus haut point de perfection. Du règne de la vraie justice dans un État découle pour chacun la pleine liberté d'accomplir ses fins par la pratique du bien. Un ordre social où tout est réglé sur la loi morale ouvre, plus grande à tous, la voie du salut individuel. Si, montant d'un degré, nous considérons, au lieu d'une société particulière, la société universelle des peuples, nous constaterons l'action de la même loi. Dans un monde où, de nation à nation, la justice est habituellement respectée, chacune des sociétés qui composent la société internationale se trouvera d'autant plus forte que l'ensemble sera plus régulier et plus consistant.

L'Église puise dans sa nature à elle, ainsi que dans la nature de l'homme, la constante préoccupation de l'ordre et du progrès dans le monde entier. Elle ne saurait rester indifférente à aucune des questions qui concernent la vie morale des nations baptisées sur lesquelles elle exerce, de droit divin, la tutelle spirituelle. Partout où il y aura à décider, suivant la loi de Dieu, une question de justice, partout où il y aura à prononcer sur la valeur morale des actes de l'homme, qu'ils soient collectifs ou individuels, peu importe, on rencontrera l'Église. Elle n'agira pas directement sur la constitution politique des sociétés, mais indirectement, par la loi qu'elle portera d'autorité divine, et par l'exercice de sa juridiction spirituelle. En réglant notre vie morale, elle fixera les bases de l'organisation politique du monde que le baptême soumet à son autorité.

L'Église société universelle des âmes. — La puissance à qui il a été dit : « Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et

du Saint-Esprit, » la puissance qui a reçu de Dieu ce commandement, tend, et doit tendre, à ranger sous l'unité de sa loi et de son gouvernement spirituel toutes les races d'hommes qui couvrent la terre. « Un seul bercail, un seul pasteur, » telle a toujours été son aspiration hautement manifestée et confirmée par un apostolat dont le martyre n'a jamais fait qu'accroître l'ardeur de la fécondité. L'Église a fondé dans le monde la société universelle des âmes, société bien autrement intime, bien autrement puissante, bien autrement dominatrice que les sociétés de l'ordre temporel. Dans cette société, les hommes de toute langue et de tout pays vivent d'une même vie morale et, par suite, les États se trouvent naturellement et fortement liés les uns aux autres par cette étroite communauté qu'engendre l'identité des croyances, et l'accord des volontés dirigées par les croyances.

L'idée d'une société temporelle de tous les peuples naît tout naturellement, on pourrait dire forcément, de cette union des âmes dans la vie spirituelle, de cette commune obéissance à la même loi morale, de cette préoccupation constante d'une même destinée, qui peut être, il est vrai, poursuivie dans des conditions extérieures diverses, mais qui ramène toujours les hommes, dans les choses essentielles, aux mêmes aspirations et ordonne leur vie sur le même type. L'idée de la société internationale est contemporaine du christianisme; elle se réalise en proportion de l'ascendant que prend sur les peuples la foi à la rédemption par le Christ et l'attachement à l'Église.

L'Église respecte l'individualité des États. — Mais cette unité n'est point l'absorption politique de tous en

une seule puissance, laquelle ne laisserait subsister, sur les ruines des nationalités énervées et détruites, que le despotisme de l'État universel. Il est un principe toujours fermement maintenu dans la doctrine catholique, principe dont l'effet est d'écarter toute idée d'effacement des nationalités, et d'empêcher qu'il ne soit porté atteinte à la diversité naturelle des groupes politiques qui se partagent le globe : c'est la distinction du spirituel et du temporel. Grâce à ce principe, les États conserveront, sous la souveraineté universelle de l'Église, leur individualité politique et leur indépendance. Dans le monde chrétien, la variété féconde peut s'allier à la plus étroite unité, ce qui mettra la civilisation moderne bien au-dessus de la civilisation antique, dans laquelle dominaient le particularisme et le despotisme absorbant du vainqueur sur le vaincu.

Ce n'est pas de l'Église que l'on peut craindre une centralisation qui ôterait aux peuples leur caractère propre et leur liberté. Ne sait-elle pas bien, elle qu'éclaire et conduit l'auteur même de la nature humaine, ne sait-elle pas que l'homme est fait pour se développer et se perfectionner sous la loi de la pluralité et de la diversité dans l'Unité? Elle a si bien l'intelligence et le sentiment de cette loi que, même dans l'ordre spirituel, lorsqu'il ne s'agit que de discipline et d'observances qui ne touchent point à la foi, elle autorise les Églises locales à tenir compte des climats, des tempéraments, des mœurs, des traditions, n'exigeant l'unité absolue que dans les choses qui constituent l'essence même du christianisme et de la vie chrétienne : intraitable sur le dogme et sur la morale, mais, pour tout le reste, indulgente comme

une mère qui connaît la diversité de caractère des enfants qu'elle a élevés.

Mais c'est surtout aux nations elles-mêmes à conserver et à défendre leur individualité, par cet amour de soi, par cette conviction de sa propre valeur, qui cessent d'être condamnables lorsque l'abnégation chrétienne les tempère et que le sentiment du devoir, joint à la charité, les concilie avec l'intérêt d'autrui. Ce sentiment prend alors le caractère du patriotisme, dont nous avons dit qu'il est une des forces nécessaires de la société internationale. Le chrétien défend son droit et sa dignité personnelle parce que, si modeste que soit sa condition, il sait qu'il a dans la vie un rôle, une mission, que Dieu lui assigne. Les peuples chrétiens ont cette même persuasion. L'Église, en les confirmant par tout son enseignement dans ce légitime sentiment d'indépendance, leur communique une force de vie propre et de conservation qui fera toujours obstacle à ce qu'ils abdiquent, aux mains d'un maître cosmopolite, leur individualité nationale.

Justice et charité entre les nations. — Toutes ces nations qu'elle anime d'un souffle puissant de vie propre et de patriotisme, l'Église les régit suivant l'esprit de l'Évangile, par la justice et la charité. Pour elle, l'une ne va jamais sans l'autre. Lorsqu'elle est appelée, dans l'ordre de sa compétence, à juger des actes et des droits réciproques des États, elle vise à tempérer, par les ménagements de la charité, la rigueur du droit. Que d'actes rigoureux, que le pur droit autoriserait entre nations, et que les influences de l'Église ont éliminés de la pratique de notre droit des gens! C'est d'elle, tout le monde le reconnaît, que procèdent ces habitudes de bienveillance

internationale qui ôtent à la guerre l'âpreté sauvage qu'elle avait dans les temps païens. C'est à elle qu'il faut faire remonter cette tendance à préférer, lorsqu'il est possible, les solutions pacifiques aux solutions du champ de bataille. C'est à elle surtout qu'est dû le respect du faible, introduit dans nos mœurs publiques par la chevalerie, respect qui n'était guère connu dans le monde antique, et qu'on voit trop souvent oublié dans le monde moderne depuis que la puissance des mœurs chrétiennes a baissé ; grâce à l'Église, on ne peut le braver parmi nous sans que des voix honnêtes s'élèvent pour manifester la réprobation de l'opinion publique.

Juridiction de l'Église. — C'est donc l'Église qui, par sa vigilance à rappeler sans cesse au monde les principes de la morale évangélique, maintient, entre les peuples qui lui obéissent, l'ordre, le respect du droit, l'union des forces pour la justice et le bien commun. Mais, qu'on veuille bien le remarquer, il ne s'agit pas seulement ici d'une action morale qu'exercerait l'Église par sa prédication et par la puissance de persuasion que lui communique la grâce divine. Il s'agit de l'exercice de l'autorité que l'Église tient de Dieu dans l'ordre spirituel ; il s'agit d'un appel positif, pratique, à la conscience des peuples et des princes qui croient en Jésus-Christ et en l'Église, sous la menace des sanctions de l'ordre spirituel.

Comprendrait-on, en effet, une société régie par un pouvoir qui ne serait point en mesure de se faire obéir? A toute loi, à tout commandement de l'autorité, il faut une sanction. Ce principe d'ordre naturel s'applique à la société spirituelle comme aux sociétés temporelles. Il serait impossible de considérer les peuples, réunis par

leur croyance autour du Saint-Siège, comme formant une société, si l'autorité ecclésiastique n'avait le moyen de les contraindre et de les réduire à l'obéissance par les peines canoniques. A quoi serviraient, entre les nations, des décrets invoquant la justice de Dieu et visant les prescriptions de sa loi, si le Pontife qui les porte ne pouvait menacer les récalcitrants des sévérités de la législation ecclésiastique?

La conception d'une société de peuples, égaux par la souveraineté politique qui réside en chacun d'eux, et sujets néanmoins d'une loi qui établit entre eux un certain ordre de droits et de devoirs, cette conception suppose que ces peuples soient groupés autour d'une autorité dont la puissance s'exerce sans porter atteinte à leur indépendance politique, mais de telle façon pourtant que ses ordres s'imposent dans le for de la conscience, et que ceux qui seraient tentés de les transgresser aient la conviction que leur révolte les rend passibles des peines que les violateurs du droit peuvent attendre de la justice suprême de Dieu, et de la justice exercée, en son nom, par le sacerdoce dépositaire de son pouvoir.

Indépendance souveraine de l'Église. — Mais cette puissance qui décide souverainement sur les questions de justice entre les États, pourrait-elle accomplir sa mission si elle n'était affranchie de toute contrainte, de tout ce qui serait de nature à troubler la sérénité de ses jugements? Appelée à prononcer entre des puissances souveraines, sera-t-elle libre si elle n'est elle-même souveraine, au même titre que ceux sur qui elle a à exercer sa juridiction?

La chrétienté a réalisé cette conception d'une société des peuples, au milieu de laquelle le Christ règne par le

pontife qui tient, pour l'ordre spirituel, le glaive de la justice. Le pape, par qui tous étaient jugés dans la société des peuples catholiques et que personne ne jugeait, n'était pas seulement pontife, il était aussi roi, et entre les rois il marchait le premier. Le droit divin et le consentement des peuples s'étaient joints pour constituer cet organisme de la société internationale, dont le fonctionnement ne fut pas toujours, à raison des passions humaines, sans difficultés, mais qui néanmoins se conserva jusqu'au jour où la révolte protestante détruisit, dans une partie de l'Europe, la foi à l'Église qui en était le fondement.

Gouvernement providentiel, liberté humaine. — La providence de Dieu a toujours ménagé aux hommes les moyens d'établir, dans leur vie publique comme dans leur vie privée, cet ordre de la justice et de la charité hors duquel il n'y a ni activité féconde ni conservation assurée.

Dieu n'a pas laissé sortir de ses mains un monde voué au désordre. Il a, au contraire, constitué son œuvre suivant la loi d'une harmonie qui répond à son infinie bonté. La prévarication qui a troublé la sublime et bienfaisante ordonnance du plan divin n'en a point empêché la réalisation finale. La réparation, arrêtée dès le principe dans les desseins paternels du Créateur, offre à l'homme déchu, s'il veut en profiter, tous les éléments d'une restauration de l'harmonie primitive de la création. Grâce à la rédemption, l'ordre pourra être rétabli, dans la mesure où la liberté humaine se prêtera à l'accomplissement des conditions d'expiation de la faute qui est la cause du désordre.

L'Église, chef-d'œuvre de la miséricorde divine, donne au monde la force avec la lumière. Instituée directement de Dieu, pourvue de tous les dons nécessaires au relèvement de l'humanité, elle propose à tous la rédemption individuelle et sociale avec les grâces suffisantes pour l'opérer.

Mais quelle illusion ce serait que de s'imaginer que les peuples et les individus pratiqueront jamais, avec une fidélité inviolable, tous les commandements divins, et qu'ils se montreront invariablement obéissants aux injonctions et aux sollicitations de l'Église! Toutefois, sans méconnaître la fragilité trop réelle de l'homme et de ses œuvres, on peut très bien admettre que, par la puissance de l'Église inspirée et soutenue de Dieu, les passions soient assez contenues pour que leurs écarts, accidentels et passagers, laissent intactes les bases mêmes de l'ordre social. Que Dieu soit ainsi obéi, que les institutions dont il est l'auteur soient acceptées et respectées comme on peut l'attendre d'hommes faibles, il est vrai, mais convaincus de la vérité des enseignements divins, et l'on ne verra sur la terre aucun de ces désordres profonds, aucune de ces convulsions sociales, qui bouleversent l'existence des peuples, paralysent leurs progrès et remplissent l'histoire de calamités sans fin.

L'Église, dont la science surhumaine pénètre le fond même de notre nature, sait combien nous sommes portés au mal. Les oracles qui permettent de former quelques prévisions sur les temps qui précéderont l'accomplissement des destinées terrestres de l'humanité, la montrent livrée à des dissensions qui répandront parmi les hommes la souffrance et l'effroi. Et cependant l'É-

glise ne se lasse point de nous proposer l'idéal du bon ordre et de la paix, qui seraient le prix des vertus publiques et privées auxquelles elle nous convie.

Pax christiana. — Saint Léon, célébrant devant les fidèles de Rome la gloire des saints apôtres Pierre et Paul, exalte « la paix chrétienne » par laquelle la ville éternelle étend sur le monde une domination que n'égale point celle que lui donnèrent jadis ses victoires (1). Cette *pax christiana*, qui remplace la *pax romana* dont les grands hommes de la cité d'Auguste étaient si fiers, l'Église ne cessera de la poursuivre de ses vœux et de l'implorer dans ses prières. Au moment où l'Europe sort à peine de la confusion qui devait précéder sa reconstitution chrétienne, un célèbre évêque de France, Yves de Chartres, invitant les fidèles à pratiquer la trêve de Dieu, exprime en termes magnifiques les espérances de l'Église, quant à la concorde entre les peuples : « Sachez bien, mes très chers frères, qui croyez parvenir à la Jérusalem céleste, que si vous voulez obtenir ce don du roi suprême, vous devez observer la paix, en repoussant absolument loin de vous le fléau de la discorde. Cette discorde ne nous est arrivée qu'avec l'auteur du mal, les royaumes chrétiens devant avoir une paix perpétuelle (2). »

L'obéissance à l'Église, condition de la paix chrétienne. — Mais cette paix, dans laquelle sont comprises toutes les grandeurs et toutes les prospérités, cette paix

(1) Quamvis enim multis aucta victoriis jus imperii tui terra marique protuleris : minus tamen est, quod tibi bellicus labor subdidit, quam quod pax christiana subjecit. — *Serm.* I, in natali apostolorum Petri et Pauli.

(2) Cité par M. Sémichon, *la Paix et la Trêve de Dieu*, 1re édit., p. 68.

si bien nommée par saint Léon « la paix chrétienne », elle est au prix de la foi et de l'obéissance chrétiennes. Les peuples n'en peuvent jouir qu'à la condition de reconnaître le droit de domaine souverain qu'a sur eux l'auteur de la nature humaine. Abdiquer toute liberté mauvaise, sacrifier, pour obéir à la loi portée d'en haut, le fond de nature perverse qui pousse au mal l'homme déchu, s'avouer franchement sujet de Dieu et de l'Église établie de Dieu pour conduire le genre humain à sa fin, telle est la loi de salut pour chacun de nous, et telle est aussi la loi de salut pour les nations.

Hors de cette loi, point de société stable et féconde entre les peuples. Fidèles à leur auteur et à la puissance qui parle en son nom, ils étendront leur domination sur la terre par les progrès constants de cette société universelle, que la fragilité humaine pourra quelquefois agiter et troubler, mais que sauvera et conservera, à travers toutes les crises, la tutelle de l'Église, constamment appliquée à fortifier l'homme contre lui-même et à le relever de ses défaillances.

La cité de Dieu. — Cette société des peuples qui reconnaissent pour leur chef invisible le Christ-Rédempteur, et qui remettent au chef visible de l'Église, au Pontife-Roi, vicaire du Christ, le soin de faire régner entre eux la justice et la paix, cette société où, par la puissance de l'ordre spirituel, les dons de l'ordre naturel prennent leur plein essor, c'est vraiment la cité de Dieu, laquelle est partout en contradiction avec la cité du monde, où l'homme prétend vivre de ses seules forces et progresser par sa propre vertu.

CHAPITRE IV.

LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE SUIVANT L'IDÉE HUMANITAIRE L'ÉGLISE HORS DU DROIT DES GENS.

L'idée moderne dans le droit des gens. — L'idée qui résume les vues de l'école moderne sur l'ordre international et sur le droit des gens est tellement opposée à tout ce que les hommes ont pensé jusqu'ici sur eux-mêmes et sur les sociétés dans lesquelles ils vivent, que, de premier mouvement, tout esprit droit et libre des préjugés du philosophisme contemporain, hésite à la prendre au sérieux. Le système par lequel la prétention humanitaire vise à remplacer les antiques convictions du genre humain peut se réduire à ceci :

L'homme porte en lui-même la justice immanente et n'a d'autre loi que sa conscience. En toute société politique règne la conscience nationale, émanation et généralisation de toutes les consciences particulières, de laquelle dérive une volonté collective en harmonie avec l'esprit qui règne en chaque groupe national. De même que chaque conscience individuelle porte avec elle son organisme, qui est le corps humain, de même la conscience nationale a son organisme, qui est l'État. Au-dessus des consciences nationales plane la conscience de l'humanité, émanant des consciences nationales comme celles-ci éma-

nent des consciences individuelles, et tendant à se constituer, par l'État universel, l'organisme sans lequel elle n'aurait aucune existence réelle, saisissable, pratique. Là se manifeste la souveraineté de la raison dans la pleine puissance de la vie humanitaire, là réside le droit en sa plus haute expression, là se formulent les commandements qui règlent les destinées du genre humain.

Les précédents. — On n'est point arrivé tout d'un coup à poser, avec cette arrogante netteté, le principe de l'omnipotence de la conscience humaine. Il a fallu du temps pour accomplir, contre l'autorité divine, cette révolte décorée du nom d'émancipation de l'esprit humain et de revendication des droits naturels de la liberté. Cette œuvre de destruction, qui prend aujourd'hui les apparences d'une reconstruction de la vie sociale en ses plus vastes proportions, a été commencée par le protestantisme; aujourd'hui elle vise, par la Révolution généralisée, à prendre possession du monde.

Le protestantisme. — La souveraineté de la conscience humaine, telle que l'entend l'école moderne, repousse toute idée d'une autorité qui n'émanerait pas de l'homme, et relègue parmi les erreurs et les abus d'un passé dont l'humanité s'est définitivement affranchie, la conception d'un Dieu créateur et législateur, obligeant par ses lois les hommes sur qui il a, comme auteur, la suprême autorité. On n'arrive que par degrés à cet extrême de l'erreur. Au début, le protestantisme se contente de nier que l'autorité de Dieu s'exerce dans le monde par l'Église; suivant la doctrine protestante, c'est la conscience individuelle qui interprète souverainement la parole divine, et dit le dernier mot sur toute question de dogme et de morale.

Dans les sociétés qui suivent les principes de la Réforme du seizième siècle, on ne sépare pas la religion de l'État. L'État est chrétien dans la mesure de la croyance définie par le pouvoir civil, lequel parle au nom du citoyen pratiquant le libre examen en matière de foi. Le droit social des pays protestants tient compte de Dieu, mais c'est l'État qui décide en dernier ressort sur Dieu et sa loi. Et qu'est-ce à dire, sinon que c'est l'homme qui, par l'organe de l'État où il règne, fait parler Dieu à son gré et marque la limite au delà de laquelle il lui est interdit de manifester ses volontés et d'exercer son action. C'est, en germe, la souveraineté de l'État moderne sur tout l'ordre moral. Un respect apparent de la loi divine et des textes qui la contiennent dissimule pour quelque temps le fond de cette révolte; mais les clartés irrésistibles de la logique finiront par dissiper toutes les ombres, et l'homme apparaîtra comme le seul maître dans un monde qui ne connaîtra même plus l'ordre spirituel.

Le droit de la nature. — De l'influence protestante naquit l'école du droit de la nature, qui voit dans le droit naturel, c'est-à-dire dans le droit tel qu'on peut l'établir par les forces naturelles de la raison, la source de toutes les lois. Cette école n'est point athée; elle reconnaît que les lois sont de source divine, mais c'est dans l'ordre naturel et par les voies de cet ordre seulement qu'elle cherche Dieu et qu'elle prétend connaître la loi qu'il a donnée aux individus et aux nations. Un juriste de ce temps-ci, un de ceux qui veulent être modernes sans renier Dieu, commentant un chapitre de Grotius où le grand jurisconsulte traite du droit volontaire divin, nous

dit : « Toute cette partie de la thèse de Grotius, et des annotations de ses commentateurs, est complètement dénuée d'intérêt et d'utilité, la philosophie contemporaine ne pouvant admettre d'autres lois divines que celles qui sont gravées dans la conscience de tout homme, et qui sont le fond commun sur lequel les diverses législations positives se sont édifiées (1). » Philosophie douteuse, qui, tout en admettant Dieu, laisse la loi à la merci de la conscience de chacun, en attendant que la raison se trouve assez sûre d'elle-même pour se dispenser de tout appel, même indirect, à l'autorité divine.

Le gallicanisme et le joséphisme. — Dans la politique, le gallicanisme et le joséphisme donnent la formule pratique de cette émancipation de la conscience à l'égard de l'autorité ecclésiastique.

Cette erreur de l'ancien régime renouvelle la vieille querelle du sacerdoce et de l'empire. L'opposition de principes de laquelle naît la rivalité des deux pouvoirs est aussi ancienne que la révolte orgueilleuse de l'homme déchu contre le christianisme. Dante, traçant le plan de la monarchie universelle, qu'il rattache au souvenir de la domination éternelle promise par les oracles à l'empire des Romains, veut que César, arbitre unique des choses de la terre, partage le gouvernement du monde avec le Pontife à qui appartient la disposition souveraine et exclusive des choses du salut.

Lorsque le premier des articles de 1682 déclare les rois et les princes affranchis, dans les choses temporelles, de tout contrôle de l'autorité ecclésiastique; lorsque les

(1) Pradier-Fodéré, *trad. de Grotius*, liv. I, ch. I, § 15.

rois très chrétiens prétendent ne tenir que de Dieu et de leur épée, c'est bien la souveraineté de la conscience dans l'ordre civil qui s'affirme en face de la souveraineté ecclésiastique dans l'ordre des choses divines. Ce que l'on trouve au fond de cette prétention du césarisme chrétien, c'est l'application, à la constitution politique des sociétés, de la théorie philosophique qui fonde exclusivement le droit sur les principes gravés dans la conscience de l'homme, principes que les pouvoirs publics formulent souverainement, en vertu du droit divin, dans les lois de l'ordre temporel. Ainsi commence le mouvement d'émancipation humanitaire dans la politique.

Le droit séparé de la morale. — Dans l'école, avec Thomasius et avec Kant, la doctrine humanitaire devait accomplir une évolution décisive. L'émancipation absolue des sociétés à l'égard de l'autorité divine va être nettement proclamée.

Thomasius, le premier, sépare le droit naturel de la morale; il le fonde sur la liberté, de laquelle doit procéder la loi qui fixe tous les droits. Kant est plus explicite : il donne la formule des idées que Thomasius ne fait qu'entrevoir. D'après Kant, le droit naturel est l'ensemble des conditions suivant lesquelles la liberté de chacun peut coexister avec la liberté de tous. Le droit, dans ce système, n'est plus corrélatif au devoir et à l'obligation; il n'a plus rien de commun avec la moralité qui donne la règle à tous les actes humains. L'autorité qui fixe le droit ne dépend plus de l'autorité qui établit les principes de la morale. L'organisme du droit, c'est l'État, et l'État porte ses lois en vertu de la puissance propre qu'il a de régler les actes extérieurs des mem-

bres de la société, de façon que la liberté de chacun puisse coexister avec la liberté de tous.

Séparer ainsi l'ordre politique de l'ordre moral, c'est le séparer de l'ordre spirituel, qui est, pour ceux qui croient au Dieu des chrétiens, l'ordre moral dans sa réalité. Bientôt, par la sécularisation de l'État et de ses lois, le principe de la séparation recevra dans la pratique sa pleine application.

La Révolution sécularise la société. — La Révolution devait introduire violemment, dans l'organisation sociale et dans la politique, les théories d'indépendance absolue de l'homme et de souveraineté de la conscience humaine. S'inspirant de l'idéal de l'État, scientifiquement établi par Kant et poursuivi d'instinct par le philosophisme du dix-huitième siècle, la Révolution fait de la sécularisation de la société, de ses lois, de ses institutions, de toute son activité publique et privée, son œuvre essentielle. A mesure qu'elle s'empare davantage des masses, elle pousse jusqu'aux dernières conséquences la réalisation de son dessein de déchristianisation. Son action sur le monde contemporain est tellement séduisante et dominatrice, qu'on la voit prendre possession, par un libéralisme qui se couvre du zèle de la cause de Dieu, des esprits qui devraient lui opposer la plus vigoureuse résistance.

La guerre à Dieu. — La sécularisation, à la prendre dans son sens naturel, devrait se borner à la séparation des choses politiques et civiles d'avec les choses religieuses. On concevrait que, dans le système qui proclame l'indépendance du droit, on érigeât en principe l'indifférence de l'État, ou du moins son incompétence, en matière de croyances. Une fois donné le système, la logique mène

à cette conclusion. Mais, si l'on réfléchit, on ne tarde point à reconnaître qu'il est impossible d'en demeurer là. L'État ne peut pas se désintéresser des questions spirituelles qui toujours, quoi que l'on puisse faire, domineront la vie humaine. L'indifférence, en pareille matière, est contre nature. Celui qui n'est pas pour moi est contre moi, a dit le Christ, et jamais cette parole ne fut mieux qu'aujourd'hui confirmée par les faits.

En réalité, ce qui anime la Révolution dans toutes ses entreprises de sécularisation, c'est l'hostilité de l'État, reconnu maître souverain de la vie humaine, contre tout culte rendu à Dieu, contre toute affirmation d'une autorité divine assujettissant à ses commandements l'homme et la société. La Révolution tend à imposer au monde entier sa révolte contre Dieu, son affirmation de la suprême puissance et de la souveraine indépendance de la raison humaine. Cette perversion de toutes les vérités et de toutes les traditions sociales du genre humain gagne successivement les groupes de peuples les plus rapprochés du foyer où s'alimentent les ardeurs de l'antichristianisme. Avant peu, si quelque événement providentiel ne vient mettre un terme à la conquête révolutionnaire, l'idée moderne de l'autonomie de l'homme aura envahi toute la société internationale.

La société internationale sans Dieu. — Les théoriciens de l'école moderne, serviteurs des desseins de la Révolution, s'ingénient à construire, sur l'ordre international et sur le droit des gens, des systèmes en vertu desquels on n'a plus à s'inquiéter, pour l'organisation et le gouvernement de la société des peuples, de l'assistance divine. Certains s'en expriment avec une franchise qui ne manque

point de quelque outrecuidance : « Pour que la science des rapports internationaux puisse produire de bons fruits, dit l'un d'eux, il est nécessaire qu'elle soit séparée de tout enseignement théologique et traitée comme science à part. » Et voici qui est plus clair et plus explicite encore : « Aucune partie du droit plus que le droit international n'a besoin de se tenir loin des influences religieuses, car il faut que ce droit soit absolument humain pour être vraiment international et pourvoir à la coexistence de tous les peuples et de toutes les croyances (1). »

Pour les sectateurs du droit nouveau, le moment où décline le pouvoir de l'Église sur les peuples est le point de départ du développement des diverses nationalités européennes et de la formation de la société internationale. C'est alors que la conscience des peuples, affranchie de l'autorité de l'Église, prend forme dans l'État indépendant, et c'est alors aussi que commence le mouvement ascendant de la conscience humanitaire formée des consciences nationales et tendant à s'organiser dans la société internationale (2).

Le règne de la conscience humanitaire. — Victor Cousin, disciple et interprète de Hegel, parlant du caractère national qui distingue un peuple d'un autre peuple, de l'idée qui est comme la substance du peuple, qui fait l'unité de sa vie, et qu'il est appelé à représenter sur la scène du monde, met en relief la notion de la conscience nationale à laquelle l'école du droit moderne donnera plus tard toute sa précision. Au-dessus de l'idée qui règne

(1) Pasquale Fiore, *Trattato*, t. I, p. 47. — Pierantoni, *Trattato*, t. I, p. 281, n° 356.

(2) Pierantoni, *Trattato*, t. I, p. 671, n° 1087.

en chaque peuple, le célèbre chef de l'école éclectique aperçoit l'idée dont s'inspire l'humanité tout entière. « Toute époque du monde est une dans son idée fondamentale, et en même temps elle est diverse par les diverses idées qui doivent aussi y jouer leur rôle ; pour représenter les diverses idées, elle doit avoir différents peuples. Comme un peuple est un, de même une époque est une (1). »

Mançini, un des oracles du droit nouveau, venu plus tard, est plus précis : « Dans la genèse du droit international, la nation, et non l'État, représente l'unité élémentaire, la monade rationnelle de la science. Et ce qui donne à la nation la réalité de l'être, ce n'est pas la communauté de territoire, d'origine et de langue ; il n'y a en tout cela que des éléments inertes, capables de vivre, mais que le souffle de la vie n'a pas encore animés. Cet esprit vital, ce complément divin de l'être d'une nation, ce principe de son existence visible, c'est la conscience de la nationalité, c'est la possession du sentiment d'elle-même qui la rend capable de se constituer à l'intérieur et de se manifester à l'extérieur (2). »

Voilà donc les peuples qui, chacun avec leur conscience nationale, forment la société internationale. Cette notion étant acquise, il reste à caractériser l'évolution qui dégagera du concours des consciences nationales la conscience humanitaire, laquelle doit constituer la substance de la société internationale. Bluntschli, qui ne fut point un oracle, mais qui a, plus habilement que personne,

(1) *Introduction à l'histoire de la philosophie*, 9e et 10e leçon.
(2) *Prelezioni*, p. 35 à 42.

vulgarisé les conceptions du droit moderne, se chargera de ce soin.

« L'étude des divers États nous fait reconnaître les mêmes organes essentiels chez les peuples les plus différents. La nation n'est point une conception par elle-même subsistante et fermée; elle se réfère, par une nécessité intrinsèque, à l'idée plus haute de l'unité de l'humanité dont les nations sont les membres. Comment donc fonderait-on l'État sur la nation sans prendre en considération la communauté plus large à laquelle elle est subordonnée? Et si l'humanité est vraiment un tout unique, si elle est animée d'un même esprit général, comment ne s'efforcerait-elle pas de réaliser corporellement son être propre, de donner un corps à cet esprit, c'est-à-dire de se former en État? Aussi les États bornés à une nation n'ont-ils qu'une valeur et une vérité relatives. Le penseur ne saurait voir en eux la réalisation de l'idée la plus élevée de l'État. Pour lui, l'État est un organisme humain, une personne humaine. L'esprit qui l'anime est celui de l'humanité; c'est dans l'humanité que doit être son corps, car il faut à l'esprit un corps correspondant. Une âme humaine ne saurait vivre que dans un corps humain. Le corps de l'État doit imiter le corps de l'homme : l'État parfait et l'humanité corporelle et visible sont donc synonymes. L'État ou l'empire universel est donc l'idéal de l'humanité.

« La conscience de l'humanité est encore en partie dans les ombres du sommeil : elle s'égare de mille manières; elle ne s'est pas manifestée dans sa pleine clarté, elle n'est point encore parvenue à l'unité de la volonté. Aussi l'humanité n'a-t-elle pas encore pu développer son

existence organique; les siècles futurs verront seuls la réalisation de l'État universel. Et cependant l'histoire du passé nous offre déjà, de loin en loin, quelques-unes de ces grandes tentatives d'organisation générale de la vie des peuples. L'Europe civilisée des temps modernes regarde ce but élevé plus directement en face.

« Les tentatives faites jusqu'à ce jour ont échoué. Il ne s'ensuit pas que le but soit irréalisable. L'Église chrétienne porte, elle aussi, dans ses flancs, l'espoir d'embrasser un jour l'humanité; si elle n'y est point arrivée, qui oserait dire qu'elle n'y arrivera jamais? L'Église chrétienne ne peut pas oublier cette espérance. De même, la politique humaine ne peut abandonner sa tendance à organiser l'humanité. A l'idée de l'Église universelle correspond, dans la politique, l'idée de l'État universel (1). »

On voit ici en présence l'Église et l'État universel. A celui-ci appartient l'empire du monde; à celle-là la liberté de régner sur les consciences, de régner, non point d'autorité et de droit souverain, mais du même droit que l'on reconnaît à tous les systèmes enfantés par le caprice de l'esprit humain.

L'État humanitaire remplace l'Église. — Mais le monde ne peut se passer d'ordre, et l'ordre n'est possible que par l'obéissance aux mêmes règles de conduite, par la pratique de certains principes de vie morale définis de manière à être connus et admis de tous. Il faut donc qu'il y ait dans le monde une autorité chargée de fixer ces principes et de les traduire en lois. Dans la société catholique, cette fonction appartient à l'Église. Dans les sociétés qui

(1) *Théorie générale de l'État*, livre I, chap. II.

n'admettent d'autre souveraineté que celle de la raison autonome, l'État, qui est l'incarnation de la pensée générale, ou bien, en termes plus modernes, de la conscience du genre humain, vient naturellement prendre la place de l'Église.

L'Église, en donnant au monde les principes de la vie spirituelle, régissait indirectement la vie temporelle, vu que la question de moralité et de justice se pose nécessairement à propos de tous les actes de l'homme, aussi bien dans les relations publiques que dans les relations privées. Pour la conscience émancipée, il n'y a plus d'Église ; l'État reste donc le seul pouvoir constitué, et seul il a puissance pour dire le dernier mot sur toutes les choses de la vie humaine.

Il pourra arriver, chez les peuples dans lesquels de longs siècles de foi chrétienne ont laissé des traces profondes, que l'on parle encore quelquefois, comme le fait Bluntschli dans la suite du passage cité tout à l'heure, « de la grande distinction entre l'Église et l'État, si féconde en résultats heureux, de l'État renonçant à régner par ses lois jusque sur les consciences ». Ne soyons point dupes de ces tirades libérales. Dans ces manifestations d'un respect apparent, il ne s'agit jamais que de l'Église agissant pour la vie privée. Pour la vie publique tout appartient à l'État exclusivement, l'Église n'y peut avoir aucune place. Et même, quant à la vie privée, l'Église, une fois la donnée libérale admise, n'est quelque chose et ne peut quelque chose qu'au plus intime de la conscience de ses fidèles, dans le for intérieur, et encore sous le bon plaisir de l'État. N'est-ce pas, en effet, l'État qui, par le droit public, délimite la vie privée ? N'est-ce pas lui

qui, en prononçant sur les libertés sociales, décide de ce qui est permis ou défendu, même dans la vie privée? A lui seul donc l'autorité véritable, pratique, efficace ; à lui toute la vie humaine, s'il lui plaît de la prendre; il la réglera, comme il lui conviendra, de science certaine et de pleine puissance. L'Église, à qui l'on ne reconnaît plus que des influences, n'a d'autre liberté que celle que l'État daigne lui laisser.

Prenons encore, sur ce point si grave, un témoin qui ne saurait être récusé, écoutons Bluntschli : « La souveraineté proprement dite n'est point une notion religieuse et ecclésiastique, mais une notion de droit public. Qui dit souveraineté dit pouvoir suprême, dignité suprême de l'État... Jadis le pape avait droit à cette souveraineté, en sa qualité de roi des États de l'Église... Depuis leur sécularisation, il n'est plus chef d'État, et ne peut donc plus être tenu pour personne souveraine dans le sens propre... Le monde actuel ne veut plus absolument entendre parler d'une pareille souveraineté temporelle des papes. L'État moderne n'est, en aucune façon, dépendant de l'Église. Son autorité, sa politique, ne se laissent point diriger par des dogmes ecclésiastiques ou religieux... La souveraineté ecclésiastique que réclament les papes n'est pas plus une notion de droit public international que ne saurait l'être, par exemple, l'affirmation d'un grand philosophe qui est la première autorité scientifique du monde et de l'époque (1). »

L'Église hors du droit des gens. — Est-ce assez

(1) *De la Responsabilité et de l'Irresponsabilité du pape dans le droit international*; broch. in-8°, Paris, 1876 (Sandoz et Fischbacher), p. 11 à 13.

clair ? Dans cette citation on entend toute l'école du droit nouveau. La suprême prétention de l'État humanitaire, ce qui le caractérise essentiellement, c'est d'exclure l'Église des affaires humaines. On refuse à Dieu toute place dans le droit public. « L'Église hors du droit des gens » est un des mots d'ordre de la politique et de la jurisprudence révolutionnaires.

La grande bataille, de laquelle dépend le sort des peuples modernes, est engagée, au sein de chaque État, sur le principe de la sécularisation. La même lutte se livre, avec non moins d'acharnement, dans la société internationale, et ici elle a pour théâtre le monde entier.

Cette déclaration de guerre à la souveraineté de l'Église, c'est le césarisme du droit nouveau qui la fait. César, aujourd'hui comme il y a dix-huit siècles, prétend régner seul dans le monde. Pas plus aujourd'hui que du temps de l'empire romain, il ne souffrira que Dieu lui dispute son pouvoir absolu. Il entend bien être Dieu lui-même. César peut être un conseil aussi bien qu'un individu et, vu les tendances qui se manifestent dans le monde contemporain, l'État universel pourrait bien se présenter à nous sous la forme des États-Unis du Globe. Mais dans cette république universelle, tout comme dans la monarchie universelle, le pouvoir sera absolu. A qui règne au nom de la conscience universelle, tout est permis.

Qu'est-ce, en effet, que l'État universel ? C'est toujours l'État tel que le droit public rationaliste le conçoit, avec sa souveraineté essentiellement absolue, en laquelle tout droit se concentre. Mais c'est l'État porté à un degré où le pouvoir ne connaît de limite ni quant à la nature, ni

quant à l'étendue de la juridiction. L'État, suivant le rationalisme, c'est la loi vivante et la seule loi qu'il y ait au monde. Dans l'État réside cette justice générale qui est formée de toutes les justices particulières, cette justice totale qui, émanant de tous, s'impose à tous. La conscience humanitaire, que représente le César du droit international, est la résultante de toutes les volontés particulières de tous les peuples, et ceux-ci, pour rester fidèles à leur principe, sont contraints de voir dans ses déterminations leurs propres déterminations. Les États particuliers n'ont que des lumières inférieures, partielles, limitées, tandis que César a des lumières supérieures, générales, totales. Devant son droit, aucune résistance n'est légitime; tout ce qu'il commande est juste.

Absolutisme ou anarchie. — Comment, en un semblable régime, distinguer ce qui est du droit et ce qui est de la force? Le pouvoir, qui toujours a raison, a le droit de faire tout ce qui n'est pas physiquement impossible. Étant donnée une pareille constitution de l'humanité, quel droit aurait un État particulier de refuser obéissance au représentant de la conscience générale, quoi qu'il puisse lui commander? Ce César universel, expression de la conscience de toutes les nations, pourra toujours répondre ce que répond César aux revendications de la liberté individuelle en chaque État : « Vous n'êtes que des consciences locales, je suis la conscience générale, et je l'emporte sur vous comme le tout l'emporte sur la partie qui n'existe qu'en lui et pour lui. »

Il est vrai que les consciences nationales pourront opposer à cette prétention de l'État universel leur liberté naturelle, leur droit inaliénable à l'indépendance, à l'au-

tonomie. Elles pourront soutenir que des consciences naturellement libres n'ont pu aller se confondre et se perdre sans retour dans la conscience humanitaire ; que la conscience propre de chaque nation conserve toujours le pouvoir de retirer une adhésion qui n'a pu détruire sa liberté primitive, et qui ne vaut que par cette liberté même ; que rien ne saurait la priver d'une indépendance qui est dans sa nature, et dont elle-même, le voulût-elle, ne pourrait se dépouiller. Ainsi parlera l'individualisme libéral dans la société des États révolutionnaires, et personne n'oserait dire qu'il n'ait pas la logique pour lui.

La Révolution, dans le régime intérieur des États, va logiquement, forcément à la Commune. Les principes du droit moderne conduisent fatalement, pour l'ordre international, au même abîme. Aussi les propagateurs de l'idée humanitaire dans le droit des gens sont-ils contraints d'en venir à proposer l'organisation de la Commune entre nations. Écoutez ces paroles significatives : « Le nouveau droit international, qu'enseignent les Italiens, considère l'humanité comme une grande et naturelle société d'États, de nations, égales et indépendantes, constituées sous l'observance du droit; mais il ne croit pas que les peuples, dans le développement toujours plus étendu et plus fécond de leur liberté, aient besoin d'un centre et d'un pouvoir suprême international. L'Italie se contente (elle a bien de la bonté, cette Italie) d'avoir été la première à appliquer, dans l'action diplomatique, le droit de la nationalité. Elle ne rêve aucune primauté, ne couve aucune jalousie. Elle fait de Rome la capitale de la nation renouvelée, et non un centre international.

Cette idée est tombée dans le domaine du passé (1). »

La conscience humaine émancipée ne comporte pas d'autre solution. Le publiciste que nous venons de citer marque lui-même le lien logique entre le principe et sa conséquence pratique, lorsqu'il dit : « Nous demanderons à la Réforme, qui détruisit la conception catholique du moyen âge, la date certaine du droit international comme science (2). »

Tout peuple a le droit de se poser, en vertu de la liberté naturelle de sa conscience, comme autonome, maître absolu de ses idées et de ses actes. A tous, au César qui prétend régner sur l'humanité comme aux autres, il pourra toujours dire : « Je suis votre égal, je suis indépendant et libre comme vous par le droit de ma conscience souveraine, et je n'ai ni ordres ni conseils à recevoir de vous. » Cette réplique de la conscience souveraine, chaque peuple la peut faire, et il la fera, on doit s'y attendre. Mais alors que deviendront la société internationale et le droit des gens?

Le monde humanitaire est livré à la force. — Que fera César en présence de cette prétention radicale? Il s'obstinera à exiger une soumission sans laquelle le monde se trouverait livré à l'anarchie et au brigandage. S'il y manquait, son pouvoir perdrait toute raison d'être. Il imposera ses commandements en vertu des nécessités du salut général, sans se soucier autrement de les justifier en droit. Ce sera alors la force pure et simple qui régnera dans le monde, par droit de nécessité. Le droit

(1) Pierantoni, *Trattato*, p. 773.
(2) *Ibid.*

international, dans le système humanitaire, est un droit absolutiste, ou il n'est rien ; et, s'il n'est rien, où trouvera-t-on les éléments de l'ordre entre les peuples?

Mettre l'Église hors du droit des gens, c'est priver la société internationale de la seule autorité qui puisse ranger les peuples à l'obéissance sans leur ravir l'indépendance.

Absolutisme ou anarchie, voilà, pour la société des États aussi bien que pour chaque État, l'alternative à laquelle se trouve réduit le monde qui rejette l'Église et prétend vivre suivant le droit nouveau. Le monde, pour qui la paix est le premier des besoins, qui ne peut vivre ni se développer au milieu de luttes sans frein et de déchirements sans cesse renaissants, sera fatalement conduit, en une pareille extrémité, à chercher dans l'absolutisme le moyen de continuer à vivre, et la trop célèbre maxime : « La force prime le droit, » deviendra le dernier mot de l'ordre international, suivant l'idée humanitaire.

CHAPITRE V.

COMMENT L'ESPRIT, LES LOIS ET LES INSTITUTIONS DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE PEUVENT METTRE LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE DANS SES CONDITIONS NATURELLES D'ORDRE ET DE PROGRÈS.

I. — Le lien social.

L'unité dans le monde chrétien. — Il n'y a de société entre les hommes que si la communauté des idées et des mœurs les rapproche et les unit. De peuple à peuple, comme de famille à famille, l'unité de la vie morale et les similitudes de la vie matérielle sont nécessaires pour que le lien social se forme et se conserve.

Le paganisme avait répandu partout dans le monde, avec l'oubli du vrai Dieu et la déification de l'homme et de ses passions, l'esprit d'égoïsme, de séparation, de rivalité et d'hostilité, de cité à cité, de peuple à peuple. La force seule avait pu tenir unies, sous la domination romaine, ces nations auxquelles la confusion idolâtrique avait ôté tous les principes de vie commune dans l'ordre moral.

Si nous nous transportons à l'époque où l'Église a pris possession des peuples modernes, l'Europe nous offre un spectacle bien différent. Dans la société du moyen âge,

les idées, les coutumes, les institutions publiques; l'ordre de la famille, de la cité, de la commune; le régime de la propriété, d'une extrémité à l'autre de la chrétienté, tout se ressemble. Les peuples pourront être fréquemment encore divisés par des querelles d'intérêt et de domination; les oppositions de race pourront se manifester avec âpreté et persistance; néanmoins entre tous ces États qui vivent de la même foi et pratiquent le même culte, qui apprécient d'après les mêmes règles de morale les actes de la vie, il y aura une véritable société. La paix, sans doute, n'y régnera pas toujours, mais elle y sera toujours souhaitée et recherchée comme l'état normal du genre humain. L'amour du Christ, la constante aspiration à vivre de sa vie, la prédication et l'apostolat de l'Église qui entretiennent au cœur de tous les hommes le sentiment de leur fraternité en Dieu, ont opéré cette merveilleuse transformation, et créé une société de peuples dont l'ambition est de couvrir le monde.

Principe d'unité dans l'Église. — En cette société, aussi bien qu'en toute autre, c'est la pratique de l'abnégation qui rend possible la formation du lien social et qui en assure la conservation. L'esprit de sacrifice engendre et nourrit parmi les peuples cette soumission à l'Église, à sa doctrine, à ses impulsions, à ses jugements, qui sera l'âme et le lien de la chrétienté. Sans laisser entamer leur indépendance, les États chrétiens sauront se faire les uns aux autres, sous la tutelle paternelle de l'Église, les concessions qu'exige toute vie sociale. Les mœurs chrétiennes, toujours inspirées du renoncement évangélique, seront marquées, dans la vie internationale comme ailleurs, de ce caractère de modération, de cet

esprit de sociabilité dont quelques-uns ont fait le principe même du droit des gens, mais qui est certainement, quoi que l'on pense de ce système, une des conditions de la coexistence pacifique et du progrès normal des peuples.

On reste frappé d'admiration lorsque l'on contemple le travail d'unité qui s'accomplit par le christianisme, entre les peuples du monde romain, à partir du moment où cesse la persécution et où l'Église exerce librement, sous la protection des lois, son action sociale. A Nicée, où la chrétienté tient pour la première fois ses grandes assises, cette unité apparaît dans tout son éclat. « Jamais, dit un historien de l'Église, rien de pareil ne s'était vu, ni même imaginé. On voyait l'élite de l'humanité chrétienne prête à résumer, dans un acte de foi et d'amour, la foi, l'espérance, la sagesse véritable de tous les siècles passés, présents et à venir..... Ce qui montrait de plus en plus l'Église comme l'humanité divinement rétablie dans l'unité, c'est que cette auguste assemblée était présidée par le vicaire de Jésus-Christ, le pape saint Sylvestre, dans la personne de ses légats (1). »

« La comprenez-vous, dit Bossuet, cette immortelle beauté de l'Église catholique, où se ramasse ce que tous les lieux, ce que tous les siècles présents, passés et futurs ont de beau et de glorieux? Que vous êtes belle dans cette union, ô Église catholique, mais en même temps que vous êtes forte (2)! »

L'Église, c'est, au milieu des nations, la loi vivante.

(1) *Histoire universelle de l'Église*, de Rohrbacher, livre XXXI.
(2) *Sermon sur l'unité de l'Église*, premier point.

Gardienne de la tradition et de l'Écriture, elle répand dans le monde la parole souveraine par laquelle Dieu, dès le premier jour, a donné à l'homme ses commandements. Elle porte des lois de droit divin. Elle règle, avec l'assistance divine, l'ordre de la religion, de la justice et de la morale. En toutes les matières de sa compétence, elle dispose avec une souveraine indépendance, parlant au nom de Dieu, qui a directement institué le pouvoir ecclésiastique et l'a chargé d'exercer dans le monde ses prérogatives. Libre de toute sujétion envers les puissances de la terre, princes, rois, empereurs, sénats ou assemblées de république, ce pouvoir ne peut non plus rencontrer aucun obstacle à l'exercice de son autorité, aucune limitation à sa souveraineté, ni de la part du peuple chrétien, ni de la part des prêtres, ni même de la part des évêques qui participent sans doute, comme pasteurs, à la puissance législative, mais dont le pouvoir reste toujours subordonné au Pontife qui a reçu de Dieu, en la personne du prince des apôtres, la plénitude de l'autorité sur le monde chrétien (1).

II. — Le pouvoir législatif.

L'unité monarchique. — Le pouvoir législatif de l'Église réside principalement dans le pape, souverain et vrai monarque pour l'ordre ecclésiastique. L'Église est le royaume du Christ sur la terre. Le pape est le vicaire de ce souverain Seigneur à qui toute puissance a été

(1) Sur le pouvoir législatif de l'Église en général, voir le cardinal Gousset, *Exposition des principes du droit canonique*, chap. IV et V.

donnée au ciel et sur la terre pour le salut du monde. « L'Église, dit Bossuet, unie au dedans par le Saint-Esprit, a encore un lien commun de sa communion extérieure, et doit demeurer une par un gouvernement où l'autorité de Jésus-Christ soit représentée. Ainsi l'unité garde l'unité, et sous le sceau du gouvernement ecclésiastique l'unité de l'esprit est conservée (1). »

Dieu est présent dans l'Église par son vicaire, dont le gouvernement assure, au monde soumis à son empire spirituel, la plus parfaite unité législative. C'est Dieu lui-même qui, en communiquant son autorité au Pontife élu par l'Église romaine, donne à la législation ecclésiastique le caractère d'unité que la vérité porte toujours avec elle. « L'élection dans l'Église n'est que la désignation et la présentation de la personne au supérieur; elle ne confère par elle-même aucune autorité à l'élu, toute l'autorité vient du supérieur qui donne l'institution. L'élu de l'Église romaine est invisiblement institué par Dieu même, à l'heure où il consent à l'élection. Et que l'on ne dise pas que cette institution divine est, en quelque sorte, forcée et contrainte. Dieu, toujours libre de rejeter l'élu et toujours maître de la dernière décision, comme il convient à la puissance suprême, maître de la vie et de la mort, maître des esprits et des cœurs, Dieu a dans sa providence toute-puissante des moyens certains de conduire les choses à son gré, et il n'a pas besoin, pour assurer son indépendance et sa souveraineté, comme les supérieurs pris parmi les hommes, de se déclarer après coup. C'est ici que se trouve caché,

(1) *Sermon sur l'unité de l'Église,* premier point.

pour ainsi dire, le nœud divin qui rattache la hiérarchie tout entière par son sommet, à l'autorité et à l'action de Dieu même, et qui unit la conduite terrestre et visible de l'Église à ce gouvernement céleste et invisible. » Partant de ce sommet, l'autorité est partout divine dans l'Église : « Il suffit que le chef reçoive directement de Dieu ce qu'il va communiquer au-dessous de lui, pour que partout ensuite l'autorité soit divine dans son essence (1). »

Il ne faudrait pas croire pourtant que, dans cette constitution si fortement établie sur l'unité du commandement législatif, on ne tienne aucun compte des influences locales, et qu'on n'ait aucun souci des lumières qu'elles peuvent fournir au pouvoir qui seul décrète souverainement. Bien que le gouvernement de l'Église soit une monarchie pure et simple, le Pontife qui l'exerce ne néglige pas de réclamer le concours des évêques, qui sont pour leurs diocèses pasteurs des âmes et juges de la foi. Il est dans les habitudes romaines que, pour les actes les plus graves du gouvernement spirituel, les papes prennent l'avis des évêques. Mais cette intervention des chefs des Églises particulières, par laquelle le monde entier concourt à la préparation des actes du suprême pouvoir ecclésiastique, ne diminue et ne modifie en quoi que ce soit la plénitude de l'autorité législative dans la personne du souverain Pontife. « Le pape, soit qu'il invite les évêques à porter un jugement en les convoquant à un concile, soit qu'il ne demande que leur avis, se réserve de juger lui-même en dernier ressort, tant

(1) Dom Gréa, *De l'Église et de sa Divine Constitution*, liv. II, ch. IV.

pour le fond que pour la question d'opportunité (1). » C'est donc une monarchie tempérée que le gouvernement de l'Église, mais c'est toujours néanmoins une monarchie pure.

En communication intime et constante, par l'épiscopat, avec toutes les parties de sa vaste domination, instruit par les évêques de l'esprit des divers peuples et des besoins spirituels de chacun, le pape reste en possession de ce droit de dire seul le dernier mot, sans lequel il serait impossible de maintenir l'ordre de la vérité et de la justice dans une société qui n'a d'autres limites que les limites mêmes du globe.

Principe intrinsèque d'unité dans la loi de l'Église. — L'unité n'est pas seulement dans la législation ecclésiastique par la source d'où elle émane, elle y est encore par la règle à laquelle se trouve astreinte l'autorité qui porte la loi. L'Église a le dépôt de la foi; rien ne s'y fait qu'en conformité avec la tradition en laquelle sont contenues toutes les vérités du dogme et tous les principes de la morale. Les saintes Écritures, que le magistère infaillible du docteur suprême conserve dans leur pureté et leur intégrité, fournissent une base certaine à l'ordre moral et disciplinaire du monde catholique. Tous les peuples qui obéissent à l'Église reconnaissent l'autorité du Décalogue et de l'Évangile. De là sortent, par voie d'application et de conséquence, toutes les règles fondamentales du droit des gens.

Le Christ, loi vivante de l'humanité régénérée, centre divin en qui l'Ancien et le Nouveau Testament viennent se

(1) Cardinal Gousset, *Principes du droit canonique*, p. 66.

rejoindre et s'unir, est l'âme, la lumière, le guide intime et souverain de tous les peuples, qui ne peuvent trouver qu'en lui la pleine vie, même temporelle, et qui ont le devoir de vivre, de se conserver, de grandir en Lui et pour Lui. « Jésus-Christ, dit un théologien contemporain, est *fils de Dieu* et *Dieu parfait*. Donc il a, sur tout ce qui est, un domaine absolu de propriété, et, sur tout ce qui a l'intelligence, un pouvoir absolu de juridiction; car, auteur de tout ce qui a l'être, il a, sur tout et sur tous, une autorité sans limites. Chef universel de la création, il commande à tout ce qui est et vit. Roi des rois, chef suprême de tous les États, il a le droit de régner dans les institutions publiques comme dans les mœurs privées; il a le droit de régner sur les individus, sur les familles, sur les États (1). »

« Jésus-Christ, dit Bossuet, dans le *Sermon sur l'unité de l'Église*, après avoir dit à Pierre, éternel prédicateur de la foi, « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai « mon Église, » ajoute : « Et je te donnerai les clefs du « royaume des cieux. » — Tout est soumis à ces clefs, tout, mes frères, rois et peuples, pasteurs et troupeaux; nous le publions avec joie, car nous aimons l'unité, et nous tenons à gloire notre obéissance. »

L'indépendance des États respectée. — L'éminent théologien que nous citions tout à l'heure, complétant sa pensée sur le règne de Jésus-Christ dans le monde, nous dit : « Que les politiques ne s'inquiètent pas. Jésus-Christ aurait pu prendre le sceptre temporel du monde

(1) Dom Benoît, *la Cité antichrétienne au dix-neuvième siècle*, t. I, p. 70 et suiv.

entier; il ne l'a pas voulu. Content de l'empire spirituel des consciences, il a laissé aux princes le pouvoir temporel et ne veut exercer d'autorité sur les choses séculières que dans les cas et suivant la mesure où les intérêts spirituels le demandent... La pleine et suprême autorité de l'Église et de son chef visible laisse à l'État sa complète indépendance dans l'ordre temporel. L'autorité de l'Église est universelle; aussi les rois comme les peuples y sont soumis. Mais elle est spirituelle : c'est pourquoi les États ne sont obligés de reconnaître la suprématie de l'Église que dans l'ordre spirituel; ou si parfois ils doivent recevoir d'elle la loi dans les choses même du temps, c'est à cause d'une connexion accidentelle de celle-ci avec de graves intérêts spirituels. Encore préfère-t-elle, dans ces sortes de questions, s'entendre avec l'État pour les régler d'un commun consentement plutôt que de les trancher de sa seule autorité. Mais, dans tout ce qui est de l'ordre purement temporel, nous accordons volontiers que les princes ne relèvent d'aucune autorité en ce monde. ***L'Église reconnaît et déclare,*** dit Léon XIII dans une de ses admirables encycliques, *que tout ce qui est d'ordre civil est sous la puissance et la suprême autorité des princes. Dans les choses dont le jugement appartient à des titres différents au pouvoir religieux et au pouvoir civil, elle veut qu'il existe un accord mutuel, par le bienfait duquel de funestes dissensions soient épargnées à l'une et à l'autre* (1). »

Par cette doctrine sur les droits de l'Église, par cette organisation de sa souveraineté législative, d'une part,

(1) Dom Benoît, *la Cité antichrétienne au dix-neuvième siècle,* t. I, p. 70 et suiv.

de l'autre, par l'indépendance attribuée à la puissance séculière en matière temporelle, il se fait que les États, tout en conservant, sous la suprême autorité de l'Église, leur personnalité et leur liberté politique, ont, dans l'ordre moral, une loi commune. De cette loi dérivent les règles générales de leurs mutuels rapports, le code essentiel de la justice qu'ils ont à observer les uns à l'égard des autres.

Interprète unique et infaillible de la loi révélée, l'Église est la source du droit universel. Les peuples qui croient de même ont dans leur vie publique une même conduite. Sans qu'aucune convention préalable intervienne, par la force des choses, il s'établit dans le monde un droit coutumier suivant lequel tout se règle et se décide entre les États. Mais le consentement commun sur le droit ne suffit pas. Il faut une puissance qui définisse les principes, lorsqu'ils sont contestés, et impose, par une constante vigilance, le respect des règles essentielles. Pour remplir cet office, l'Église est là, avec son autorité solidement établie au centre par la chaire de Pierre. Dans l'ordre international, elle donne aux peuples, sous une forme positive, ces principes de justice que plusieurs ont appelés le droit des gens primitif.

III. — Le pouvoir exécutif.

Définition. Principe général. — Il ne suffit pas que la société des nations ait une législation, il faut encore qu'elle ait, pour se conserver et se défendre, un pouvoir armé de toutes les prérogatives sans lesquelles le respect des lois, et de l'ordre qu'elles établissent, ne pourrait

être assuré. Il lui faut le pouvoir exécutif, dans lequel sont compris : le commandement qui donne l'efficacité pratique à la loi, et la juridiction qui en assure l'application en terminant les différends auxquels elle donne lieu. Ce pouvoir existe dans l'Église, et il est constitué de telle façon qu'il donne à la société internationale toutes les garanties de paix dont elle a besoin, sans ôter aux États leur légitime indépendance.

« Le Fils unique de Dieu, dit S. S. Léon XIII, dans l'encyclique *Immortale Dei*, a établi sur la terre une société qu'on appelle l'Église, et il l'a chargée de continuer à travers les âges la mission sublime et divine que lui-même avait reçue de son Père. *Comme mon Père m'a envoyé, moi je vous envoie. Voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles.* De même donc que Jésus-Christ est venu sur la terre pour que les hommes *eussent la vie*, et l'eussent *plus abondamment*, ainsi l'Église se propose comme fin le salut éternel des âmes; et dans ce but, telle est sa constitution, qu'elle embrasse dans son extension l'humanité tout entière, et n'est circonscrite par aucune limite, ni de temps, ni de lieu. *Prêchez l'Évangile à toute créature.* A cette immense multitude d'hommes, Dieu lui-même a donné des chefs avec le pouvoir de les gouverner. A leur tête il en a préposé un seul, dont il a voulu faire le plus grand et plus sûr maître de la vérité, et à qui il a confié les clefs du royaume des Cieux. *Je te donnerai les clefs du royaume des Cieux. Pais mes agneaux, pais mes brebis. J'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille pas.* — Bien que composée d'hommes, comme la société civile, cette société de l'Église, soit pour la fin qui lui est assignée, soit pour les moyens

qui lui servent à l'atteindre, est surnaturelle et spirituelle. Elle se distingue donc et elle diffère de la société civile. En outre, et ceci est de la plus grande importance, elle constitue une société juridiquement parfaite dans son genre, parce que, de l'expresse volonté et par la grâce de son fondateur, elle possède, en soi et par elle-même, toutes les ressources qui sont nécessaires à son existence et à son action. »

Le droit de juridiction. — Point d'exercice efficace de l'autorité, point d'ordre assuré dans la société, sans le droit de juridiction, prérogative essentielle de toute souveraineté. Ce droit, l'Église le possède comme elle possède, par rapport à sa fin, tous les droits de la souveraineté. Elle l'exerce dans sa plénitude, sur tous ceux qui lui appartiennent par le baptême. Tous les actes de la vie du chrétien, toutes les questions que ses relations sociales peuvent faire naître par rapport au salut des âmes, sont de la compétence du pouvoir ecclésiastique et appellent son jugement.

Lorsque l'Église, par l'exercice de sa juridiction, pourvoit à la conservation de l'ordre établi par le Christ dans la société chrétienne, elle remplit sa mission et travaille au salut des âmes, fin essentielle et immédiate de cet ordre divin. Mais en s'appliquant directement à l'accomplissement de sa fin propre qui est de conduire les hommes à leur fin surnaturelle, elle travaille indirectement à la conservation de l'ordre et au progrès dans la société temporelle. Cet ordre et ce progrès supposent en effet la conformité avec la nature ; or, la loi que porte l'Église émane de l'auteur de la nature, au nom de qui l'Église parle ; c'est la loi même de la nature, mais avec

un caractère plus auguste et avec la force d'un commandement positif.

La loi primordiale de la nature, que Dieu a donnée à ses créatures par l'acte même de la création, est la loi des nations aussi bien que des individus et des familles, la loi de la société internationale aussi bien que la loi des sociétés particulières. Lorsque l'Église, élevant par la grâce la nature au-dessus d'elle-même, convie les puissances du monde à la pratique constante de la loi de Dieu, elle tend, par cela même, à faire rendre plus parfaitement à chacun, dans la vie publique, ce qui lui est dû, et elle affermit partout le règne de la justice, suivant la loi de la nature. Que l'autorité ecclésiastique soit toujours obéie, et les nations vivront dans la paix par le respect mutuel de leurs droits.

L'application de ces principes laisse parfaitement intacte la distinction du spirituel et du temporel. L'Église n'intervient en matière temporelle qu'à raison de sa fin propre, qui est le salut des âmes. Ce n'est qu'indirectement que la juridiction de l'Église s'exerce dans l'ordre politique. « L'Église a reçu de Dieu la sublime mission de conduire les hommes, soit individuellement, soit réunis en sociétés, à une fin surnaturelle. Elle a donc par là même le pouvoir et le devoir de juger de la moralité et de la justice de tous les actes, soit intérieurs, soit extérieurs, dans leur rapport avec les lois naturelles et divines. Or, comme toute action, qu'elle soit ordonnée par un pouvoir suprême, ou qu'elle émane de la liberté de l'individu, ne peut être exempte de ce caractère de moralité et de justice, ainsi advient-il que le jugement de l'Église, bien qu'il porte directement sur la moralité des

actes, s'étend indirectement sur les choses auxquelles cette moralité vient se joindre. Mais ce n'est pas là s'immiscer directement dans les affaires politiques, qui, d'après l'ordre établi de Dieu, et d'après l'enseignement de l'Église elle-même, sont du ressort du pouvoir temporel sans dépendance aucune d'une autre autorité (1). »

(1) Dépêche du card. Antonelli, secrétaire d'État de Pie IX, du 19 mars 1870, en réponse à un *Memorandum*, de M. Daru, ministre des affaires étrangères de Napoléon III.

Mgr Feye, dans son cours autographié de droit canon, définit comme suit le pouvoir indirect de l'Église sur les choses temporelles : « Potestas indirecta. quam communissima sententia tenet, vocatur indirecta, quia non habetur ex munere regendi temporalia, sed ex officio curandi spiritualia, quo societas superior, seu Ecclesia, in societatem inferiorem, seu statum civilem, non nisi per accidens exercet potestatem, cum scilicet proprii juris, propriæque conservationis necessitas id exigit. » — *Introductio in jus canonicum*, § 70.

Bien que l'Église se renferme dans sa compétence propre, qui est l'ordre spirituel, elle demeure toujours dans le monde la puissance suprême. L'ordre temporel, en effet, est de sa nature inférieur à l'ordre spirituel, et les choses de la vie terrestre sont toutes relatives à la fin suprême et dernière de l'homme. C'est ce qu'exprime saint Thomas d'Aquin lorsqu'il dit : « Potestati spirituali etiam sæcularis potestas conjungitur in Papa, *qui utriusque potestatis apicem tenet,* scilicet spiritualis et sæcularis, et hoc illo disponente qui est sacerdos et rex in æternum, Rex regum et Dominus dominantium. » — ***Distinctionum***, d. 44, q. 2a, 3o.

Molina caractérise en ces termes la relation du pouvoir temporel au pouvoir spirituel quant à la juridiction : « Potestas spiritualis summi Pontificis ad finem supernaturalem adjunctam quasi ex consequenti habet supremam et amplissimam potestatem jurisdictionis temporalis super omnes reges, et reliquos, qui sunt de Ecclesia; præcise tamen quantum postulat finis supernaturalis, ad quem spiritualis potestas ordinatur. » — *De justitia et jure*, tract. II, disputat. 29, conclus. 3.

Bellarmin, qui a formulé la théorie du pouvoir indirect, est pour le fond d'accord avec toute l'École. Considérant que la fin spirituelle est le bien suprême de l'homme, il dit : « Asserimus pontificem. ut Pontificem, etsi non habeat ullam mere temporalem potestatem, tamen habere in ordine ad bonum spirituale summam potestatem, disponendi de temporalibus rebus omnium christianorum. » — ***De summo Pontifice,*** lib. V, cap. VI. — L'illustre cardinal dit encore : « Potestas civilis subjecta est potestati spirituali, quando

La même question se présente, sous une autre forme, à propos du droit qu'a l'Église de déposer les princes prévaricateurs qui violent gravement et obstinément la justice, soit envers l'Église, soit envers la société dont ils ont le gouvernement.

Sans compter les cas où il ne s'agissait que de déclarer

utraque pars est ejusdem reipublicæ christianæ; ergo potest princeps spiritualis imperare principibus temporalibus in ordine ad bonum spirituale. Omnis enim superior imperare potest inferiori suo. » — *De summo Pontifice*, lb. V cap. VII.

Un théologien qui, en ce moment, enseigne le droit canon dans le séminaire pontifical de Rome, résume en ces termes la doctrine quant au pouvoir de l'Église sur la société temporelle et sur ceux qui la régissent : « Neque difficultatem facit alterum caput, principes pœna fuisse mulctatos ob delicta civilia. Etenim principes habent officia etiam ut principes; hinc celebris Soto dixit Carolo V : « Confessus es peccata Caroli, dic modo pec- « cata Cæsaris. » Sicut autem subjiciuntur foro interno Ecclesiæ, ita et externo subjici possunt, si peccatum exterius patet. Ita S. Ambrosius pœnitentiæ subjecit Theodosium magnum. — Ecclesiam posse de jure corripere ipsos principes ut tales, tradit aperte Innocentius III, in celebri cap. *Novit ille de Judiciis*. Allegatis enim verbis sacris, *Deut.* I : « Ita magnum judicabis ut « parvum, nec erit apud te acceptio personarum, » ait non aliter cum regibus et aliter cum aliis agendum esse, et se posse « hoc modo procedere super « quolibet criminali (mortali) peccato... præcipue cum contra pacem peccatur « quæ est vinculum civitatis. » Agebatur enim de controversia inter regem Angliæ Joannem et regem Franciæ Philippum Augustum qui contenderint de comitatu Pictovensi, qui erat feudum Franciæ. Treugam sibi juraverant; sed postea rex Franciæ eam ruperat, et comitatum invaserat. Joannes autem eum denuntiavit summo Pontifici, ut perjurium. Committit igitur Pontifex judicibus delegatis ut « de plano cognoscant an justa sit querimonia quam « contra eum (regem Franciæ) proponit coram Ecclesia rex Anglorum, vel « ejus exceptio sit legitima. » Et tamen Pontifex protestatur se per hoc non invadere jurisdictionem civilem regis Francorum. « Non enim intendimus « judicare de feudo, cujus ad ipsum spectat judicium... sed decernere de « peccato, cujus ad nos pertinet sine dubitatione censura, quam in quemli- « bet exercere possumus et debemus. » — Can. Felix Cavagnis, *Institutiones juris publici ecclesiastici*, vol. II, n°s 153 à 155.

On voit que le délit dont le souverain Pontife se déclare régulièrement saisi est de l'ordre des délits internationaux. C'est en vertu de ces principes que, par la disposition providentielle des choses, la société internationale trouve dans le pape son centre d'unité, son modérateur et son juge naturel.

le droit public, soit naturel, soit positif, des États, au sujet desquels l'intervention de la puissance ecclésiastique était réclamée, et à ne considérer que les cas où l'Église agit en vertu de son droit propre, on voit qu'elle a, plus d'une fois, exercé cette suprême prérogative. Usant de son pouvoir indirect, dans les temps où les sociétés étaient chrétiennes et vivaient chrétiennement, l'Église a déclaré déchus des princes qui s'étaient mis en révolte avec la loi divine ou avec la loi ecclésiastique.

En effet, si l'on accepte la conception catholique de la destinée de l'homme et des sociétés où elle s'accomplit, comment ne pas reconnaître que le pouvoir civil reste de droit soumis à la juridiction de l'autorité dont il doit accepter la loi ? Or, la sanction de la loi que porte et applique la puissance spirituelle, n'est-ce pas le pouvoir de destituer, par sentence de haute justice, les princes prévaricateurs qui font obstacle, par de condamnables excès, au bien de la société chrétienne ?

Tel est en soi le droit de la puissance ecclésiastique, droit dont l'Église n'use point aujourd'hui parce que, vu l'affaiblissement de la foi et la décadence des mœurs chrétiennes, au lieu d'en retirer de l'avantage, la société chrétienne en éprouverait du dommage. Mais le droit, suspendu quant à son exercice par la force des circonstances et le malheur des temps, n'en subsiste pas moins tout entier dans le chef du Pontife dépositaire, dans l'Église, de la suprême autorité (1).

Et qu'a donc, en réalité, de si extraordinaire le droit

(1) V. Cavagnis, *Institutiones juris publici ecclesiastici*, vol. II, nos 183 à 188.

de déposition ? Une fois admise la donnée d'une société internationale, la chose est simple et va de soi. Lorsque, dans un État particulier, un citoyen, par ses offenses envers la morale et la justice publiques, s'est rendu indigne de participer au gouvernement de la société, on l'exclut de la cité en le déclarant déchu de ses droits politiques. N'est-il pas tout naturel qu'il en soit de même dans la société des nations, et qu'un chef d'État, qui trouble par ses méfaits la paix des peuples, soit destitué de sa souveraineté par sentence de l'autorité qui a reçu de Dieu pouvoir de dire le dernier mot en toute question de morale et de justice (1)?

(1) Le comte de Maistre fait remarquer que, si les papes ont eu à sévir contre les souverains, il n'en est résulté pour la souveraineté aucun dommage, au contraire :

« Les papes ont lutté quelquefois avec des souverains, jamais avec la souveraineté. L'acte même, par lequel ils déliaient les sujets du serment de fidélité, déclarait la souveraineté inviolable. Les papes avertissaient les peuples que nul pouvoir humain ne pouvait atteindre le souverain dont l'autorité n'était suspendue que par une puissance toute divine : de manière que leurs anathèmes, loin de jamais déroger à la rigueur des maximes catholiques, ne servaient au contraire qu'à leur donner une nouvelle sanction aux yeux des peuples.

« Quel a été le résultat de ces grandes secousses (les excommunications et les sentences de déposition portées contre les princes) dont on fait tant de bruit ?

« L'origine divine de la souveraineté, ce dogme conservateur des États, se trouva universellement établi en Europe. Il forma, en quelque sorte, notre droit public, et domina dans toutes nos écoles, jusqu'à la funeste scission du seizième siècle.

« L'expérience se trouve donc parfaitement d'accord avec le raisonnement. Les excommunications des papes n'ont fait aucun tort à la souveraineté dans l'esprit des peuples ; au contraire, en la réprimant sur certains points, en la rendant moins féroce et moins écrasante, en l'effrayant pour son propre bien qu'elle ignorait, ils l'ont rendue plus vénérable ; ils ont fait disparaître de son front l'antique caractère de la bête, pour y substituer celui de la régénération ; ils l'ont rendue sainte pour la rendre inviolable : nouvelle et grande preuve, entre mille, que le pouvoir pontifical a toujours été un pouvoir con-

Le commandement pour l'exécution de la loi. — Le pouvoir de l'Église dans les choses temporelles ne se borne pas à l'exercice de la juridiction, il comprend aussi l'action gouvernementale, c'est-à-dire la puissance de prescrire et d'interdire, dans les cas particuliers, conformément à la loi. Sans cette puissance, en aucune société, l'ordre ne peut être maintenu. Bellarmin donne la raison justificative de ce pouvoir : Dans la république chrétienne, le pouvoir spirituel est supérieur au pouvoir temporel, et celui-ci, bien qu'il reste indépendant, peut, en ce qui tient au bien spirituel de la communauté, recevoir des injonctions. C'est toujours, on le voit, de la puissance indirecte qu'il s'agit, mais l'usage s'en montre ici sous un autre aspect (1).

Le principe par lequel se justifient ces prérogatives gouvernementales, est écrit dans le passage de l'encyclique *Immortale Dei* cité plus haut : « L'Église constitue une société juridiquement parfaite dans son genre parce que, de l'expresse volonté et par la grâce de son fondateur, elle possède, en soi et par elle-même, toutes les ressources qui sont nécessaires à son existence et à son action. »

De cette vérité fondamentale la théologie tire, comme conséquence, le droit pour l'Église, c'est-à-dire pour le pouvoir ecclésiastique qui la régit, de défendre la société chrétienne contre les ennemis intérieurs et extérieurs qui

servateur. Tout le monde, je crois, peut s'en convaincre ; mais c'est un devoir particulier pour tout enfant de l'Église de reconnaître que l'esprit divin qui l'anime *et magno se corpore miscet*, ne saurait enfanter rien de mal en résultat, malgré le mélange humain qui se fait trop, et trop souvent, apercevoir au milieu des tempêtes politiques. » — *Du Pape*, livre II, chap. v.

(1) Bellarmin, *de summo Pontifice*, lib. V, cap. VI et VII. — Passages cités textuellement dans une note précédente.

attenteraient à sa sûreté. D'où il suit que l'Église peut, à cette fin, interdire aux chrétiens certaines choses, ou leur prescrire certaines autres choses, surtout à l'égard des ennemis de l'extérieur. C'est ainsi qu'on l'a vue, lors des croisades, appeler aux armes les peuples chrétiens contre les infidèles qui menaçaient la paix de la chrétienté. On pourrait même la voir, au cas où l'autorité temporelle négligerait l'accomplissement du devoir de protection et de défense réclamé par l'autorité ecclésiastique, ou bien au cas où elle serait hors d'état de le remplir, on la verrait pourvoir elle-même aux nécessités de la situation. Il y a plus : comme le danger peut venir, pour la société chrétienne, des mauvaises lois que portent les pouvoirs temporels, l'Église se reconnaît le droit de déclarer nulles, et de nul effet, les lois injustes et celles qui porteraient atteinte à l'exercice légitime de son autorité.

Quant à ce dernier point, il suffit de considérer les principes élémentaires sur la fin de la société religieuse, et sur la position respective des deux pouvoirs, pour être convaincu que, dans cet acte de la puissance ecclésiastique, si grave qu'il soit, il n'y a autre chose que l'exercice régulier de la souveraineté de l'Église. On ne comprendrait pas, en effet, que la société civile, dont la fin, relative seulement aux choses de la terre, reste subordonnée à la fin supérieure que poursuit l'Église, que cette société, inférieure et subordonnée par la nature même des choses, eût le droit de porter des lois qui mettraient obstacle à l'accomplissement de la fin supérieure à laquelle l'Église a charge de conduire les fidèles. En vertu de son infaillibilité pour les choses

de la doctrine et de la morale, l'Église juge souverainement de la valeur obligatoire des lois civiles, et elle délie les sujets de l'obligation de les respecter, lorsqu'elles sont contraires au droit naturel et divin, et portées en violation des droits de l'autorité ecclésiastique.

Par l'usage de cette prérogative suprême, le pouvoir ecclésiastique pourvoit dans la chrétienté au respect de la justice universelle dont toutes les lois humaines doivent s'inspirer; il maintient les bases de la paix et de l'ordre général du monde; il assure la liberté d'action de l'Église pour le gouvernement spirituel, liberté sans laquelle il lui serait impossible de remplir sa mission providentielle au milieu des peuples chrétiens (1).

Ces pouvoirs sont dans l'Église de droit divin. — Ce pouvoir sur les choses temporelles, tel qu'il vient d'être défini, le pouvoir de juger, de prescrire, de défendre, est un pouvoir propre de l'Église, c'est-à-dire du Pontife qui la régit.

Que les papes aient rappelé, en usant de l'autorité qu'ils tiennent de Dieu, le droit public du temps, il ne s'ensuit pas qu'ils aient cherché dans les lois civiles, comme certains gallicans le voudraient, la justification de leur autorité sur les choses civiles. En mentionnant le droit positif des peuples, les souverains Pontifes n'ont fait autre chose que de constater un fait qui leur fournissait un argument secondaire, à savoir : que les lois politiques du temps reconnaissaient l'autorité suprême des

(1) Voir sur ces principes Cavagnis, *Institutiones juris ecclesiastici*, vol. II, nos 148 à 152, dont nous avons reproduit les arguments.

papes, fondée sur le droit divin, et que le droit politique s'était mis d'accord, en cela, avec le droit ecclésiastique.

Des actes nombreux, émanant des papes et des conciles, ne laissent subsister aucun doute sur la doctrine de l'Église en cette grave matière. Un des plus signalés, parmi les documents pontificaux, est la célèbre bulle *Unam sanctàm* qui, venant à la fin du moyen âge, résume cette période où la société européenne s'inspirait des enseignements de l'Église et les mettait en pratique dans la vie publique. Boniface VIII, le pape jurisconsulte, s'exprime comme suit :

« D'après le témoignage de la vérité même, il appartient à la puissance spirituelle d'instituer la puissance terrestre et de la juger si elle n'est pas bonne. Ainsi se vérifie l'oracle de Jérémie, touchant l'Église et la puissance ecclésiastique : Voilà que je t'ai établi sur les nations et sur les royaumes, et le reste comme il suit. Si donc la puissance terrestre dévie, elle sera jugée par la puissance spirituelle. Si la puissance spirituelle d'un ordre inférieur dévie, elle sera jugée par celle qui lui est supérieure. Si c'est la puissance suprême, ce n'est pas l'homme qui peut la juger, mais Dieu seul, suivant la parole de l'Apôtre : L'homme spirituel juge toutes choses et n'est jugé lui-même par personne. Cette puissance, bien qu'elle ait été donnée à l'homme, et qu'elle soit exercée par l'homme, est, non pas humaine, mais divine. Pierre l'a reçue de la bouche divine elle-même, et celui qu'il confessa l'a rendue, pour lui et ses successeurs, inébranlable comme la pierre. Car le Seigneur lui a dit : Tout ce que tu lieras, etc...; donc quiconque résiste à cette puissance ainsi ordonnée de Dieu ré-

siste à l'ordre même de Dieu; à moins que, comme les manichéens, il n'imagine deux principes, ce que nous jugeons être une erreur : car, suivant le témoignage de Moïse, c'est dans le principe, et non dans les principes, que Dieu créa le ciel et la terre. Ainsi toute créature doit être soumise au pontife romain; et nous déclarons, affirmons, définissons et prononçons que cette soumission est absolument de nécessité de salut (1). »

On peut juger, d'après ce texte et tous ceux avec lesquels il concorde, si nous étions fondé à dire, dans un

(1) M. le chanoine Jungmann, dans ses *Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam*, fait cette remarque décisive :

« Ex hac igitur plenitudine potestatis et auctoritatis RR. Pontificum, omni modo vindicantur ea quæ in causa Henrici IV, aliorumve principum, Gregorius VII fecit vel edixit. Videbimus alios quoque Pontifices medii ævi ac varia concilia iisdem principiis institisse, ac solemnibus quoque documentis ea proclamasse et vindicasse, præsertim Innocentium III et Bonifacium VIII. Juvabit hoc loco advertere, solidum argumentum pro veritate illorum principiorum hauriri ex ipso facto, quod per plura sæcula Romani Pontifices et Ecclesia universim iisdem usi sunt, eademque diserte professi fuerint. Quum enim agatur de principiis quæ, cum Ecclesiæ constitutione divinitus data, cum juribus ejus, cum justitia et moribus, intime connexa sunt, ejusmodi professioni diuturnæ, tum practicæ, tum doctrinali, etiamsi a definitione solemni præscindamus, error subesse nequit. » Tome IV, *dissertatio* XXI, n° 137.

L'éminent théologien rapporte en note l'opinion du comte de Montalembert sur la question : « Montalembert existimat quidem principum depositionem a Gregorio VII aliisve pontificibus factam, niti illorum temporum jure publico et sociali, idque a Gosselin esse probatum; admittit tamen et ipse præterea adesse potestatem illam indirectam in temporalia quæ ex constitutione Ecclesiæ dimanet : Selon nous, Gosselin a démontré, sans réplique, que le droit de déposition, tel qu'il fut exercé par les papes, du onzième au treizième siècle, se fondait sur le droit public et humain de l'Europe catholique au moyen âge. Mais le droit public et humain ne saurait, croyons-nous, exclure le droit divin et indirect, dont l'Église est investie en vertu de sa nature et de son institution, comme l'ont enseigné et expliqué le cardinal Bellarmin et le comte de Maistre, droit auquel croyaient à coup sûr les docteurs et les fidèles du moyen âge. » — *Les Moines d'Occident,* livre XIX, chap. v, p. 560, édit. de 1877.

de nos précédents chapitres, que Dieu n'a pas laissé sortir de ses mains un monde voué au désordre; si nous avions raison d'affirmer que sa Providence a ménagé à l'humanité, même après la chute, les moyens de se reconstituer suivant le plan arrêté à l'origine par la puissance créatrice. On voit, en effet, comment Dieu a pourvu son Église des pouvoirs nécessaires pour faire régner la paix entre les nations, comment, par l'autorité suprême du vicaire de Jésus-Christ, il a constitué un ordre de justice et de charité sur lequel l'humanité pourrait solidement s'établir, si elle donnait pleine adhésion à la souveraineté, divinement instituée, de l'Église catholique.

La souveraineté de l'Église laisse subsister les souverainetés temporelles. — Mais ce n'est pas, ce ne peut pas être un pouvoir d'absorption et de césarisme que le pouvoir des papes sur la société des peuples chrétiens.

En fait, voici quel était au moyen âge la situation des États à l'égard du Saint-Siège : beaucoup de royaumes, offerts à saint Pierre par la dévotion des princes et des peuples, se trouvaient avec le souverain Pontife en des relations qui tenaient du système féodal; certains même, l'Angleterre par exemple, pouvaient être considérés comme des fiefs du Saint-Siège. Cette condition volontairement acceptée, souvent même sollicitée par les États, se rattachait aux habitudes d'une époque où toutes les relations sociales affectaient la forme du lien féodal. Mais il est certain que des royaumes qui tenaient dans la chrétienté un rang considérable, la France notamment, n'eurent jamais aucun rapport de ce genre avec le Saint-Siège.

Au surplus, jamais les papes n'imposèrent aux peuples cette sujétion, si modérée qu'elle fût; jamais la doctrine de l'Église ne cessa de reconnaître la légitime indépendance des États quant à l'ordre temporel et quant aux droits purement politiques. Le pouvoir spirituel et le pouvoir civil viennent tous deux de Dieu et en viennent immédiatement; mais le second est, dans le dessein de la création, coordonné et subordonné au premier. L'action divine s'exerce directement sur le pouvoir spirituel par l'assistance accordée au Pontife, tandis que, pour le pouvoir civil, l'action divine s'exerce par l'intermédiaire de l'Église. Mais l'Église n'entend pas, en attirant à elle le gouvernement des choses temporelles, troubler l'ordre établi de Dieu pour le gouvernement du monde. Cela nous est dit formellement par l'encyclique *Immortale Dei* : « Dieu a divisé le gouvernement du genre humain entre deux puissances : la puissance ecclésiastique et la puissance civile ; celle-là préposée aux choses divines, celle-ci aux choses humaines. Chacune d'elles en son genre est souveraine; chacune est renfermée dans des limites parfaitement déterminées et tracées en conformité de sa nature et de son but spécial. Il y a donc une sphère circonscrite dans laquelle chacune exerce son action *jure proprio*... Il est nécessaire qu'il y ait, entre les deux puissances, un système de rapports bien ordonnés, non sans analogie avec celui qui dans l'homme constitue l'union de l'âme et du corps... Tout ce qui dans les choses humaines est sacré à un titre quelconque, tout ce qui touche au salut des âmes et au culte de Dieu, soit par sa nature, soit par un rapport à son but, tout cela est du ressort de l'autorité de l'Église. Quant aux autres choses

qu'embrasse l'ordre civil et politique, il est juste qu'elles soient soumises à l'autorité civile, puisque JÉSUS-CHRIST a commandé de rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. »

Telle est la coordination, l'équilibre, l'harmonie des deux pouvoirs dans la société du genre humain. Ces principes forment la base de l'ordre international catholique.

Aux temps où l'Église régnait sur les esprits et sur les cœurs, la volonté des peuples répondit au dessein de la Providence. Ils s'accordèrent à reconnaître au chef suprême de l'Église le pouvoir politique et social qui devait réaliser, par l'institution de la chrétienté, la seule tentative vraiment sérieuse et pratique d'organisation internationale que le monde ait vue (1).

Soumission volontaire des peuples à la juridiction de l'Église. — On me permettra de reproduire ici, sur les origines de la société internationale par la soumission des peuples à l'autorité du Saint-Siège, ce que j'ai dit de la question dans les *Lois de la société chrétienne*.

« De longue main, Dieu avait préparé tous les éléments du pouvoir social et politique de l'Église. Déjà, sous l'empire, les évêques avaient reçu, par la voix même du peuple, les attributions de défenseurs des cités. On trouvait chez les évêques l'autorité qui n'é-

(1) Suivant la remarque d'un théologien romain de notre époque, il y eut au moyen âge, entre les peuples chrétiens de l'Occident, une véritable société internationale : « Jam vero media ætate, inter gentes occidentis christianas, aderat aliquis societas internationalis, in eaque ethnarcha erat summus Pontifex. » — Cavagnis, *Institutiones*, t. II, § 210.

tait plus nulle part dans ce monde en dissolution. D'ailleurs leur charité les poussait à prendre le rôle de défenseurs de tous ceux qui avaient à souffrir de quelque abus de la force. Les papes, qui étaient les évèques de Rome, devinrent les défenseurs de la cité de Rome et bientôt ses souverains, souverains de fait d'abord et ensuite de droit. Le peuple romain chercha un recours et un abri sous leur autorité, par les mêmes raisons qui poussaient le peuple des provinces à invoquer la protection de ses évèques. Rome, abandonnée de ses Césars, ne pouvait plus trouver que dans la charité de ses Pontifes la justice indispensable à toute cité et, par la justice, la sécurité autant qu'il était possible de l'avoir en ces temps calamiteux.

« Tel fut, dès le premier moment, le pouvoir des pontifes romains, tel il fut dans toute la suite du moyen âge. Le pape fut, jusqu'à la Réforme, pour la chrétienté tout entière, ce qu'il avait été pour Rome au sixième et au septième siècle : le défenseur de tous les opprimés et le suprême gardien de l'ordre. Indépendant au milieu du monde par le droit de sa puissance temporelle, interprète souverain de la loi de Dieu, le pape était un juge sûr en toutes les questions où il y avait à décider sur la morale et sur le droit.

« Rien, dans cette organisation de la société internationale sous l'autorité du pape, ne ressemble à ce qu'on appelle une théocratie. Il y a théocratie dans les États où le sacerdoce régit en même temps, directement, d'un seul et même droit, les choses spirituelles et les choses temporelles. Dans la république chrétienne, l'ordre spirituel et l'ordre temporel restent toujours

parfaitement distincts. Suivant le langage usité au moyen âge, l'Église ne connaît que du péché; jamais de son pouvoir propre, elle n'intervient dans les questions de simple utilité sociale. Les princes et les peuples décident sur ces questions comme ils le trouvent bon, à la seule condition de ne rien faire de ce que l'Église condamne comme contraire à la loi de Dieu, et de faire ce qu'elle a le droit d'ordonner en vue des fins surnaturelles auxquelles elle a mission de conduire l'humanité.

« Voilà, en ses traits essentiels, l'ordre général établi au moyen âge dans l'Europe catholique. Comme il arrive pour toutes les grandes choses, cet ordre était de lui-même sorti de la situation, sans que personne en eût l'idée préconçue. Le droit de juridiction de l'Église, en toute question de moralité et de justice, est si conforme à la nature de la société humaine, il répond si parfaitement au besoin de paix et de sécurité que ressentent tous les peuples, qu'il devait avoir pour conséquence, en quelque sorte nécessaire, de faire reconnaître au Saint-Siège les attributions d'un tribunal suprême sur toutes les difficultés qui pouvaient naître entre nations chrétiennes.

« Une fois l'Église constituée et maîtresse des consciences, il était impossible que les peuples pénétrés de sa foi ne fissent point d'eux-mêmes appel à son autorité. La Providence avait tout disposé pour amener la constitution de la société internationale sous la direction de l'Église. Le monde n'avait qu'à se laisser aller à un mouvement qui était, une fois les principes acceptés, en quelque sorte instinctif. C'est ainsi qu'on vit, dans les temps de foi, la volonté des nations concourir avec le

droit divin de l'Église pour former cette grande unité morale et politique de la chrétienté, dont la destruction laisse l'Europe moderne en pleine désorganisation politique. »

IV. — Le pouvoir de coercition.

Nécessité de ce pouvoir. — Comme tout pouvoir appelé à régir une société, l'autorité ecclésiastique, lorsqu'elle commande, doit être en mesure de se faire obéir. Dans les choses spirituelles comme ailleurs, les volontés peuvent être rebelles; si l'autorité spirituelle n'est point armée du droit d'imposer par la contrainte le respect de ses injonctions, tout sera dans la confusion, et, à vrai dire, il n'y aura plus de vie sociale. La puissance ecclésiastique, lorsqu'elle exerce son autorité sur les peuples et sur les princes, doit avoir le moyen de les réduire à l'obéissance.

Si l'Église n'avait pas, quand il s'agit de l'ordre dans la société internationale, le droit de coercition sur les États qui refusent d'écouter sa voix et d'accepter ses arrêts, si elle ne trouvait pas, dans les arrangements de la politique générale, le moyen de faire appuyer par la force ses commandements, serait-elle apte à exercer, au milieu des peuples, la mission de conciliation, de justice et de paix à laquelle elle est appelée suivant le dessein providentiel? Ce droit, l'institution divine en a posé le principe; la constitution politique de la chrétienté en avait fait, par le concours armé des princes, une réalité.

Prérogative de l'Église. — L'Église compte au nom-

bre de ses prérogatives essentielles le pouvoir coercitif. Pie IX, dans le Syllabus, a condamné les propositions qui refusent ce droit à l'Église, savoir : 1° *l'Église n'a pas le droit d'employer la force ; 2° il n'est pas au pouvoir de l'Église de réprimer par des peines temporelles la violation de ses lois* (1). Il faut dire, avec un théologien contemporain : « L'Église a reçu de Dieu une pleine puissance judiciaire et coercitive, et, comme elle peut livrer les coupables à la puissance séculière, elle peut aussi, si elle le préfère, les punir immédiatement elle-même (2). »

Mode d'exercice de la coercition. — Dans l'ordre international, l'Église n'est point par elle-même en possession de la force qui serait nécessaire pour assurer l'exécution de ses décisions. Elle ne peut agir que par l'intermédiaire des princes chrétiens qui lui doivent leur concours et, au besoin, leur coopération armée. La doctrine reçue dans l'Église, aux temps où s'organisait et fonctionnait le système politique de la chrétienté, est très nette en cette matière. La parole du Christ à saint Pierre sur les deux glaives a servi de formule aux docteurs du moyen âge pour exprimer, par une image saisissante, les

(1) Mgr Feye, dans le cours autographié que j'ai cité plus haut, *Introductio in jus Canonicum*, résume en ces termes l'opinion commune des théologiens sur la question du *jus gladii*, laquelle implique la solution affirmative de la question du pouvoir coercitif : « Disputant auctores catholici an supremo Ecclesiæ magistratui jus gladii competat. Alii jus gladii etiam immediatum ei agnoscunt. Alii immediatum negant, sed affirmant mediatum quo nempe supremus Ecclesiæ magistratus possit, pro necessaria Ecclesiæ defensione, exigere ex principi civili ut pœna sanguinis is animadvertat. Sunt etiam qui dicunt mediatum sine ullo dubio tenendum esse, imo nulla ratione probari supremum ecclesiæ magistratum, in casu necessitatis, jus gladii immediate exercere non posse. » (§ 58.)

(2) Dom Benoît, *la Cité antichrétienne au dix-neuvième siècle*, t. II, p. 202.

droits de l'Église à réclamer le concours de la puissance civile pour l'exercice de la coercition dans le gouvernement spirituel de la société chrétienne. Les « deux glaives sont à vous, disait saint Bernard au pape Eugène III. Celui qui nie que le glaive temporel vous appartienne semble n'avoir point assez remarqué ces paroles du Christ : *Remettez votre glaive dans le fourreau*. Ce glaive est à vous, et s'il ne doit pas être tiré de votre propre main, il doit l'être par votre ordre. Les deux glaives, le glaive spirituel et le glaive matériel, sont à l'Église elle-même (1). »

Un des plus célèbres parmi les légistes des temps catholiques, Philippe de Beaumanoir, parle absolument comme les théologiens : « Deus espées sunt, par lesqueles toz li pueples doit estre governés espirituelement et temporelment, car l'une des espées doit estre espirituel et l'autre temporel. L'espirituel doit estre baillé à sainte Église, et le temporel as princes de terre... Quant une espée a mestier de l'autre, eles s'entredoivent aider, sauf ce que l'espée espirituel ne se doit entremettre de nule justice temporel dont nus puist perdre vie ne membre; mais espécialement l'espée temporel doit toz jours estre apareillié por garder et deffendre sainte Église toutes les fois que mestiers est (2). »

Boniface VIII, dans la bulle *Unam sanctam*, résume toute la doctrine en cette matière capitale : « Le glaive spirituel et le glaive matériel sont donc l'un et l'autre en la puissance de l'Église ; mais le second doit être employé pour l'Église et le premier par l'Église. Celui-ci est dans

(1) *De consideratione*, lib. IV ch. III.
(2) *Coutumes du Beauvoisis*, ch. XLVI, p. 11 et 12.

la main du prêtre, celui-là dans la main des rois et des soldats, mais sous la direction et la dépendance du prêtre. L'un de ces glaives doit être subordonné à l'autre, et l'autorité temporelle doit être soumise au pouvoir spirituel. En effet, suivant l'apôtre, toute puissance vient de Dieu, et celles qui existent sont ordonnées de Dieu. Or, elles ne seraient pas ordonnées si l'un des deux glaives n'était soumis à l'autre et comme inférieur ramené par lui à l'exécution de la volonté souveraine. »

Usage du droit suivant les temps. — Rien de plus clair, de plus positif que cette doctrine. En elle-même, elle ne peut être sujette à aucune contestation, mais on en peut faire, suivant les temps, des applications bien différentes.

L'Église, dans sa suprême sagesse, use de ses droits d'après les circonstances, ne faisant appel aux chefs d'État que lorsqu'elle a lieu de croire qu'il en résultera un bien sérieux pour la société chrétienne, c'est-à-dire pour le salut des âmes, but de tous ses efforts. Elle reste seule juge de la mesure et de l'opportunité quant à l'exercice du droit. Ce qui était, dans les âges de foi, le régime le plus efficace pour conserver la société chrétienne, aider à son progrès, assurer sa prospérité, pourrait, en un siècle où la foi s'est refroidie, et où l'indifférence religieuse est devenue comme la loi de la vie publique, soulever des résistances et provoquer des commotions fatales à l'influence de l'Église et à sa sainte liberté (1).

(1) Un éminent théologien que nous avons déjà cité plusieurs fois, et dont la sûreté de principes donne toute garantie, s'exprime comme suit sur la question :

« Exercitium *actuale* talis potestatis et juris dependebat sane a variis

L'Église a toujours pris en considération l'état du monde, les conditions d'existence des peuples, la direction qu'ils suivent dans leur politique, pour déterminer le mode de son action sur la société internationale. On voit au neuvième siècle apparaître, au milieu de l'Europe catholique, une puissance qui était comme le bras de l'Église dans l'ordre temporel. Mais l'empire se montra promptement infidèle à sa mission. Trop souvent il tourna contre l'Église l'épée qu'il avait reçue pour la défendre. L'Église ne fut point pour cela désarmée. Le pape choisissait entre les princes, pour être les exécuteurs de ses décrets, les plus dignes, c'est-à-dire les plus fidèles à la foi et au bon droit. Le Pontife savait aussi, lorsque la fidélité et le dévouement lui faisaient défaut, se servir des combinaisons politiques des puissances pour la sûreté de l'Église et pour l'accomplissement de ses justices. On a vu la Providence ménager à l'autorité pontificale, quand il était nécessaire, ce secours du dévouement chrétien ou de l'habileté tout humaine des

conditionibus socialibus quæ medio ævo obtinebant, præsertim ob unionem illam intimam inter societatem civilem et Ecclesiam. Atque tunc illud jus radicale et insitum primatui, a romanis pontificibus actualiter exerceri nequit, quando conditiones societatis, et adjuncta universim talia sunt ut ejus modi exercitium vergeret in ruinam ipsius Ecclesiæ et societatis. » — Jungmann, *Dissertationes selectæ*, dissert. XXI, n° 135, t. IV, p. 338.

On peut voir dans le même sens : Cavagnis, *Institutiones*. etc., t. II, p. 219 et 241. Pars secunda specialis, n°s 184 et 218. — L'auteur insiste néanmoins sur les avantages que les peuples modernes trouveraient dans le retour à la pratique du droit catholique. Il rappelle comment, aux approches du concile du Vatican, un protestant, David Urquhardt, publia un livre sous ce titre : *Appel d'un protestant au pape, pour le rétablissement du droit public des nations.*

Des faits récents, dont nous aurons à nous occuper plus tard, donnent à penser que ce retour n'est pas aussi impossible qu'on serait tenté de le croire, à ne voir que la superficie des choses.

souverains. En toutes les crises décisives, il s'est trouvé des princes et des peuples qui ont été, ou de leur plein gré, ou par la force des événements, les ministres des grands desseins que Dieu réalise dans le monde par son Église.

A travers toutes les vicissitudes des temps, l'Église garde le dépôt des droits que Dieu lui a confiés pour le salut du genre humain, toujours prête à répandre sur les nations, avec les biens spirituels, les biens temporels dont la vie chrétienne est la source. Si les peuples qui l'ont quittée reviennent à elle, ils la retrouveront disposée, dans sa maternelle sollicitude, à tirer de ses trésors de justice et de charité tous les éléments de cet ordre général auquel, loin d'elle, l'humanité aspire en vain.

V. — Le gouvernement du monde catholique par les institutions romaines.

Dessein providentiel. — Dieu, ordonnateur suprême de l'institution ecclésiastique, a pourvu au facile et sûr exercice de l'autorité de l'Église dans la société internationale. Il a providentiellement suscité, autour du pontificat suprême, un ensemble d'institutions qui, tout en assurant l'efficacité de son action, donnent aux peuples toutes les garanties possibles pour le respect de leurs intérêts et de leurs droits.

Je ne parle pas des règles générales de la justice qui forment le fond de toutes les lois sociales. En cette matière, l'Église est infaillible ; c'est Dieu même qui parle par la voix de ses Pontifes, et ils ne peuvent donner aux peuples que la pure vérité. Mais quand il s'agit

d'appliquer ces principes supérieurs aux cas particuliers, et de juger en fait sur les intérêts du monde entier, des garanties de suffisante information et de stricte impartialité sont nécessaires. La sagesse inspirée de l'Église y a pourvu par l'organisation de la hiérarchie ecclésiastique, au centre même de la catholicité.

Le collège des cardinaux. — Le sacré collège se rattache intimement au gouvernement ecclésiastique. Sixte-Quint, parlant des cardinaux de la sainte Église romaine, voit en eux les membres qui tiennent de plus près à la tête dans le corps mystique de l'Église, entourant le souverain Pontife comme les apôtres entouraient le Christ, associés les premiers à ses délibérations et à ses actes (1).

Si jamais il y eut au monde une assemblée où l'on ait vu siéger une élite d'hommes de science et de gouvernement, c'est bien le sacré collège. Et dans cette assemblée, c'est le devoir qui règne et qui rend ses membres scrupuleusement attentifs à tout ce qui pourrait contrarier les vœux légitimes des peuples, et par là diminuer leur amour et leur soumission envers l'Église. Qu'était le conseil des amphyctions si vanté dans l'antiquité, et si regretté de nos jours par tant de publicistes en quête des moyens de se passer de l'Église catholique dans la vie publique et de la reléguer dans la vie privée, en attendant qu'on puisse la faire disparaître absolument de la terre? Qu'était-ce que ce conseil, création de la sagesse politique de la plus intelligente des races païennes, auprès du sénat de l'Église catholique? Sénat

(1) Bulle *Immensa æterni*, de 1588.

du monde entier, dans lequel chacun apporte, sous la loi d'une justice universelle, les impressions particulières des lieux où il est né, ou qu'il a appris à connaître en y exerçant les fonctions du gouvernement de l'Église.

Les congrégations romaines. — Divinement institué pour dire le dernier mot sur les affaires spirituelles de la chrétienté, le pape ne peut, par lui-même et à lui seul, remplir une pareille tâche. Assisté de l'Esprit-Saint pour le gouvernement de l'Église, c'est néanmoins au milieu des hommes, sur les questions que soulève le mouvement de la vie humaine, par les moyens humains, que le Pontife suprême exerce sa prérogative souveraine. Afin d'être suffisamment éclairé, en fait et en droit, sur les innombrables difficultés soumises à sa décision, le pape appelle à lui des clercs et des évêques chargés de préparer les éléments des solutions demandées, de tous les points du monde, au Saint-Siège. Répartis en divers conseils qui répondent, par leur spécialité, à tous les genres d'affaires sur lesquelles s'exerce la juridiction pontificale, ils constituent les congrégations romaines. C'est par elles, sous la condition de son approbation suprême, que le pape exerce ses fonctions de juge universel. Grâce à ces conseils où se trouvent réunies la science la plus étendue, l'expérience la plus mûrie, la possession la plus complète de la tradition, la droiture telle qu'on peut l'attendre d'hommes qui pensent et agissent sous le regard de Dieu, grâce aux congrégations, ce qui semblerait pour le souverain Pontife une charge impossible à remplir, devient une pratique gouvernementale, sinon toujours aisée, du moins toujours sûre d'elle-même.

Les nonciatures. — Mais ce n'est pas assez qu'au centre même où s'exerce ce gouvernement de toutes les Églises, de toutes les communautés chrétiennes qui couvrent le globe, il se trouve un organisme administratif et judiciaire apte à connaître et à décider de tout. Il faut encore qu'il y ait, dans la vaste domination qu'embrasse le pouvoir pontifical, ce que, dans les empires de l'Orient, on appelait *les yeux et les oreilles du roi :* des fonctionnaires qui remplissent la mission dont étaient chargés, dans l'empire de Charlemagne, les *missi dominici.* Tout notre ordre diplomatique tire son origine des nonces, ou ministres envoyés du pape en toutes les régions où se trouvent des sujets de son autorité spirituelle. Au moment où les relations internationales s'étendent et se compliquent par les découvertes modernes et le progrès politique des États, lorsque les embarras religieux créés par les révoltes partielles qui précèdent la Réforme, et finalement par la Réforme elle-même, exigent un redoublement de vigilance, le Saint-Siège institue les nonciatures permanentes, qui devaient servir de modèle, un siècle plus tard, dans l'ordre civil, aux ambassades des États modernes.

Par ses légats et ses nonces, le pape est présent partout où s'exerce l'autorité ecclésiastique. Par eux il répand en tous lieux son esprit et sa force, c'est-à-dire l'esprit et la force de Dieu qui l'assiste; et de toutes parts remontent à lui, par le même canal, les vœux des peuples, le cri de leurs nécessités morales et politiques, leurs appels à la justice divine contre l'arbitraire et l'iniquité des plus forts. C'est pour assurer l'exercice de la juridiction qui lui a été divinement départie, pour con-

server l'ordre et la paix dans la hiérarchie sacrée, pour maintenir l'unité de la foi entre toutes les Églises, que le pape envoie ses représentants jusqu'aux extrémités de la terre. Grâce à ces ministres de sa puissance spirituelle, il se trouve pleinement à même de rendre les arrêts de cette justice internationale, qui découle de sa prérogative divine en matière de justice et de morale, et que les peuples, lorsqu'ils sont chrétiens dans leur vie sociale, s'empressent de faire entrer dans leur droit public.

Les conciles. — Rome se trouve donc, par le sacré collège et les nonces, en intime et continuelle communication avec l'univers catholique. Il y a plus, à certains moments solennels, c'est l'univers catholique lui-même qui, par son épiscopat, est présent au centre de l'Église et offre à son chef, avec l'hommage de sa foi et de son obéissance, le concours de ses lumières pour le gouvernement du monde soumis par le baptême à l'autorité du vicaire de Jésus-Christ. Dans les conciles, les évêques, qui sont tous pasteurs et docteurs, viennent donner leur témoignage, prêter leur concours et leur appui aux décisions du docteur infaillible. Ceux des sièges les plus humbles et les plus reculés, comme ceux des plus brillantes capitales, prennent leur rang dans ce sénat dont rien n'égale la grandeur. C'est l'Église même qui s'y montre, par sa hiérarchie, dans toute sa majesté et sa puissance. Bien plus et bien mieux encore que dans le collège des cardinaux, toutes les parties de la république chrétienne apportent dans les conciles, au Pontife universel, la connaissance de toutes les races et de toutes les civilisations. Nulle part le sentiment de l'unité, nécessaire dans la société internationale comme

en toute société, n'éclate avec plus de force. Jadis, lorsque les princes étaient chrétiens, l'Église les appelait à ses grandes assises; non qu'elle voulût les consulter sur la foi ni sur la morale, mais parce qu'elle attendait d'eux, outre le concours du glaive, le conseil sur les choses du temps et les dispositions des peuples.

C'était bien alors la république chrétienne tout entière, avec sa hiérarchie spirituelle et temporelle, que l'on pouvait contempler rangée autour de celui qui, d'autorité divine, rendait aux peuples la justice. On sait comment les conciles, prononçant, en vertu de leur mission propre, sur la foi, la morale et la discipline, firent souvent, par l'initiative des souverains temporels, des règlements sur l'ordre social, si étroitement dépendant des principes qui règnent dans l'ordre spirituel (1). Si la chrétienté n'avait été brisée par le protestantisme, on peut croire que les conciles généraux auraient été une des institutions fondamentales de la société internationale des peuples catholiques, et que les grandes difficultés sociales de notre temps auraient éveillé leur sollicitude.

La souveraineté temporelle des papes. — En cet ordre général de la société chrétienne, la Providence a ménagé au pape une souveraineté temporelle par laquelle est assurée son indépendance de juge et de législateur suprême. Distincte de sa souveraineté spirituelle, cette souveraineté civile n'est point dans les conditions essentielles de la puissance pontificale; mais l'histoire nous la

(1) On peut citer particulièrement les deux conciles de Latran, en 1107 et 1123, où furent portés des décrets de la plus haute importance pour le droit des gens, sur la paix et la trêve de Dieu.

montre nécessaire, en fait, à l'exercice régulier et suffisamment libre des prérogatives spirituelles du représentant de Dieu sur la terre (1). D'ailleurs, telle que les siècles l'ont faite, elle offre aux peuples toutes les garanties qu'on peut souhaiter dans une puissance appelée à mettre l'ordre entre les peuples, sans nuire à leur liberté. Le pape n'a jamais eu de force temporelle que ce qui est indispensable à la dignité et à la pleine autorité de son ministère. Que serait-il advenu si le pouvoir qui doit être entre les peuples l'organe de la justice, avait été une grande puissance pourvue de tout ce qui donne, dans les affaires du monde, la prépondérance matérielle? Les peuples auraient-ils trouvé en un juge si bien armé le

(1) M. l'abbé Onclair, dans le savant ouvrage où il établit et revendique contre les prétentions de la Révolution, par les arguments du droit naturel et du droit divin, les droits de l'Église, s'exprime comme suit sur la nature et la légitimité de la souveraineté temporelle du Saint-Siège :

« La souveraineté temporelle des papes a existé *virtuellement* dès l'origine de l'Église, comme tout ce qui est dû au développement de la nature d'un être existe virtuellement dès l'origine chez cet être. Les peuples et les princes qui entrent dans l'Église, sont tenus d'accepter celle-ci, telle qu'elle est en elle-même, telle qu'elle va devenir, en vertu de son développement naturel et nécessaire, et ils ne sont pas en droit de résilier leur engagement sur ce point sans manquer à la foi donnée. De là vient qu'à l'époque où les circonstances ont permis à l'Église d'assurer son indépendance par l'acquisition d'une souveraineté civile, la piété des nations et des souverains catholiques, loin d'y apporter des entraves, a reconnu cette institution salutaire, l'a acceptée avec joie, l'a secondée, étendue, protégée, et lui a assigné une place distinguée dans le droit universel. Un droit pareil pourra bien, à l'égal de tout autre, avoir à souffrir des outrages de la force, être entravé dans son exercice, demeurer même pour un temps privé d'effet, mais jamais il ne pourra être ni effacé, ni éteint, ni amoindri. Il y a plus : l'abdication volontaire de celui qui en est investi ne saurait elle-même ni l'annuler ni le transférer, parce que la source d'où il jaillit est indépendante de toute volontée créée, parce que le fondement sur lequel il repose est indestructible. » — *De la Révolution et de la restauration des vrais principes sociaux*, Bruxelles, 1872, t. IV, p. 434.

caractère d'autorité charitable et paternelle qui fait la grande force de la papauté, et qui lui a conquis, au moyen âge, l'amour, la confiance et la franche obéissance de toutes les nations. Il n'y a qu'une puissance neutre, c'est-à-dire complètement impartiale et désintéressée, qui puisse servir d'arbitre entre les États.

VI. — Conclusion.

La papauté dans le droit des gens. — Tel fut, en ses traits essentiels, durant les âges de foi, l'ordre établi dans l'Europe catholique, ou du moins l'ordre auquel tendaient, par l'impulsion de l'Église, les nations fidèles au vicaire du Christ.

La papauté, organe suprême et infaillible de la vérité, puissance législative assistée de Dieu dans les choses de la foi et de la morale, entourée des institutions que nous venons de décrire, pourvue de ces puissants moyens d'information, de direction et d'action, la papauté occupe le sommet de l'ordre international. Ce n'est pas seulement à raison de la souveraineté politique sur le domaine de saint Pierre que la papauté a sa place dans le droit des gens ; elle le domine, elle le règle, elle le modère en vertu d'un droit supérieur ; elle lui donne, moyennant le concours des peuples, la forme qu'il gardera aussi longtemps que le principe révolutionnaire de la sécularisation n'aura pas soustrait le monde moderne au règne social du Christ.

Sans la révolte religieuse du seizième siècle qui a porté la première atteinte à l'ordre international catholique, sans l'hostilité révolutionnaire qui de nos jours s'acharne

à en achever la destruction, les peuples auraient pu trouver, sous l'autorité tutélaire de Rome, une stabilité qu'ils cherchent vainement au milieu des menaces de la démagogie et des violentes répressions du césarisme.

Mais pour comprendre cet ordre, pour saisir l'harmonie de la société internationale, telle que l'action de l'Église nous la fait entrevoir au temps de sa grande puissance, il faut se placer résolument au point de vue catholique, supposer que les peuples et les chefs des peuples, convaincus de la vérité des principes catholiques, en font la règle constante de leur vie publique (1).

Question sur l'avenir. — Peut-on, l'homme étant ce qu'il est, compter, dans l'avenir plus que dans le passé, sur une telle fermeté de convictions et sur une telle rectitude de conduite? Ne faut-il point borner nos espérances à un certain ordre et à un certain bien relatifs, toujours fort au-dessus de l'idéal offert par l'Église aux peuples qui la suivent, mais dignes encore d'être recherchés au prix des sacrifices que réclame, des nations

(1) Le comte de Maistre en jugeait ainsi : « L'hypothèse de toutes les souverainetés chrétiennes réunies par la fraternité religieuse en une sorte de république universelle, sous la suprématie mesurée du pouvoir spirituel suprême, cette hypothèse, dis-je, n'avait rien de choquant, et pouvait même se présenter à la raison, comme supérieure à l'institution des amphyctions.

Je ne vois pas que les temps modernes aient imaginé rien de meilleur, ni même d'aussi bon. Qui sait ce qui serait arrivé si la théocratie, la politique et la science avaient pu se mettre en équilibre, comme il arrive toujours lorsque les éléments sont abandonnés à eux-mêmes et qu'on laisse faire le temps? Les plus affreuses calamités, les guerres de religion, la révolution française, etc., n'eussent pas été possibles dans cet ordre de choses; et telle encore que la puissance pontificale a pu se déployer, et malgré l'épouvantable alliage des erreurs, des vices et des passions qui ont désolé l'humanité à des époques déplorables, elle n'en a pas moins rendu les services les plus signalés à l'humanité. » (*Du Pape*, l. II, c. x.)

comme de chacun de nous, la fidélité aux commandements divins, et la soumission aux directions, aux ordres, aux jugements de l'Église.

On en vient à se demander si, les choses étant ce qu'elles sont aujourd'hui, ce n'en est pas fait de l'autorité de l'Église sur les nations, et si les peuples ne sont pas destinés à vivre désormais entre eux dans l'état de nature, qui n'est en réalité que l'état d'anarchie. Mais pourquoi désespérer de Dieu, de sa providence, de sa miséricorde? L'histoire nous défend de perdre confiance. A certains moments, elle nous montre les sociétés humaines près de s'abîmer dans des crises qui semblent mortelles; et ne les voyons-nous pas sauvées, contre toute attente, par la main toute-puissante de celui dont la sagesse se joue au milieu des révolutions de ce monde?

CHAPITRE VI.

SOUS QUEL ASPECT SE PRÉSENTE AUJOURD'HUI LE DROIT DES GENS.

I. — La Révolution dans la politique internationale.

La souveraineté dans le régime nouveau. — La lutte est partout dans nos sociétés travaillées par le venin révolutionnaire. Elle est dans la société des nations comme en chaque société. N'a-t-on pas toujours vu, en effet, le droit des gens refléter, par ses principes et ses coutumes, l'état social du monde? Là comme ailleurs, il y a en présence, aujourd'hui, un fond d'idées et d'habitudes chrétiennes, et l'insolente prétention de tout renouveler dans la vie des peuples par la doctrine qui élimine Dieu et glorifie l'humanité.

Les utopies subversives qui ont pour but de faire vivre la société par la seule force de la raison humaine, ont commencé leur œuvre dans le régime intérieur des peuples. Vu la connexité naturelle qu'il y a entre le mode de constitution intérieure d'un pays et la direction qu'il donne à ses relations avec les autres pays, il était impossible que le progrès de l'idée révolutionnaire dans la politique propre des nations n'eût point pour suite l'envahissement de l'ordre international par les erreurs qui

ébranlaient successivement et ravageaient tous les États.

Les conséquences pratiques de l'esprit révolutionnaire dans la politique extérieure des peuples ont été plus d'une fois signalées. « En proclamant, avec la générosité absolue qui caractérisait toutes ses maximes, qu'une nation appartient non à ses rois, mais à elle-même, que la souveraineté est son bien, son droit, la Révolution française dissolvait cette union de la dynastie et de l'État, qui était le nœud de tout le système politique de la vieille Europe. La souveraineté populaire sapait la base de tous les traités existants, en même temps qu'elle renversait idées, habitudes, sentiments, le fond même de l'esprit de tous leurs négociateurs. Si la proclamation abstraite n'en fut pas sur-le-champ comprise, les faits qui suivirent ne tardèrent pas à en donner une explication claire... Toute la morale que Napoléon semblait avoir tirée de la philosophie de 1789, c'est que lui seul, en qualité d'élu du suffrage universel, était investi d'un titre de commandement légitime. Dès lors, tous les États autres que la France, ayant cessé d'appartenir à leurs rois et ne s'appartenant pas encore à eux-mêmes, étaient à ses yeux comme des successions en déshérence abandonnées au premier, au plus habile, et surtout au plus fort occupant... 1848 remet tout à fait en liberté le droit nouveau tenu en bride par l'Europe encore sur ses gardes pendant tout le règne de Louis-Philippe. Et le voilà de nouveau qui court le monde, provoquant et suivant la Révolution de capitale en capitale. 1852 ne l'a pas désavoué, loin de là. C'est à partir de cette date, au contraire, que ce droit nouveau (c'est le nom courant qu'on lui donne) paraît définitivement avoir pris rang parmi les ressorts régu-

liers et les combinaisons légitimes de la politique (1).

La sécularisation; ses origines. — Le caractère propre du droit nouveau qui, depuis 1870, est devenu plus que jamais le maître du monde, c'est d'être l'ennemi de toute influence chrétienne dans le droit social, et particulièrement dans le droit international. En deux mots, Bluntschli nous le dit, à propos de la Sainte-Alliance, qui ne témoignait pourtant que d'un sentiment chrétien si vague et si mêlé d'éléments modernes qu'il est difficile d'y voir autre chose qu'une religiosité politique sans portée sérieuse : « La Sainte-Alliance de 1815, qui veut baser le droit international sur la religion chrétienne, ne peut pas être admise par le droit international moderne (2). »

On veut que le droit international consacrant, comme le droit public des États modernes, le principe de la sécularisation, prenne pour base le contrat social, et que la souveraineté du peuple y trouve son application sous la forme du droit des nationalités. On peut en croire un des maîtres du droit moderne qui nous dit : « Une réforme féconde en effets salutaires sera celle qui transportera le fondement et les origines de la science du sommet de la pyramide sociale à la base, du gouvernement constitué au peuple gouverné, de l'État à la nationalité. Déjà ce changement s'est péniblement opéré dans le droit public interne, et là on ne trouverait pas un publiciste de bonne foi et d'intelligence qui osât professer aujourd'hui, sans déguisement, le droit divin de Haller duquel vient, par voie de conséquence légitime, l'apothéose du despotisme.

(1) M. le duc de Broglie, *la Diplomatie et le droit nouveau*, p. 166 à 182.

(2) *Le Droit international codifié*, § 101.

Une fois l'essence et le titre de la souveraineté nationale changés quant au régime intérieur, qui ne sent qu'il est impossible qu'un changement semblable ne s'accomplisse pas tôt ou tard dans le droit public externe? Qui voudrait jamais que cette partie de la science politique restât seule plus longtemps enchaînée à de vieux arrangements, et à un système d'idées impropres à régir la société moderne (1)? »

L'Église avait donné à l'ancienne Europe des principes et des mœurs suivant l'Évangile. Tant que l'autorité lui resta, tant qu'elle conserva l'empire des consciences, nonobstant des contestations, des oppositions, des révoltes partielles, il y eut une loi de justice généralement acceptée et obéie dans le monde. De là, pour les rapports internationaux, une coutume sujette, sans doute, à certaines déviations par l'effet des passions et des cupidités auxquelles cèdent trop souvent les peuples et leurs chefs, reçue néanmoins comme règle de conduite par les États, dans la paix comme dans la guerre.

La Réforme, en brisant l'unité catholique, désorganise la société internationale et jette pour longtemps la chrétienté dans des rivalités, des haines, des déchirements dont l'âpreté va sans cesse s'aggravant. Bien avant la Réforme, on avait pu constater la décadence du pouvoir pontifical quant à son action sur les États. Ce changement fâcheux était dû aux corruptions politiques et sociales qui furent la cause vraie et profonde de la grande défaillance religieuse des peuples au seizième siècle. Les régions les plus élevées de l'Église se trouvaient elles-

(1) Mancini, *Diritto internazionale, Prelezioni*, Napoli, 1873, p. 45.

mêmes atteintes par la décadence morale où le monde entier s'était laissé entraîner. La cour des papes, à Avignon, donnait des spectacles de vénalité et de raffinements sensualistes qu'on souhaite de ne plus revoir.

C'est avec le schisme d'Occident que le pouvoir des souverains Pontifes sur les États de la chrétienté commence à décliner. Suivant la juste remarque d'un jurisconsulte anglais, c'est alors que l'idée de la supériorité de la puissance religieuse sur la puissance temporelle s'affaiblit, et qu'insensiblement on en vient à considérer le pouvoir pontifical et le pouvoir politique comme des pouvoirs parallèles, traitant en toutes choses d'égal à égal. Alors s'ouvre la période des pragmatiques et des concordats, comme les entendent les légistes (1).

Au quinzième siècle, par le cours naturel des choses, par l'effet des grandes inventions, des découvertes lointaines, des relations plus compliquées et plus étendues entre les peuples, par le progrès de l'esprit politique, les États se concentrent et se consolident, les nationalités se fortifient. On voit alors s'introduire une politique habile et savante qui reflète les instincts corrompus du temps. Le premier effet du mouvement qui soustrait les peuples à l'autorité du Saint-Siège, est de donner naissance au machiavélisme qui doit régner si longtemps dans les cours. Une civilisation plus raffinée avait mis fin à certaines violences, à certaines brutalités. Mais l'artifice et la duplicité qui dominaient dans les rapports d'État à État,

(1) Phillimore, *Commentaries upon international law*, t. II, p. 378, 3e édit.

faisaient bien plus de ravages dans la vie sociale que les violences des âges précédents.

L'impuissance de tous les efforts tentés par la papauté pour sauver Constantinople du joug des Turcs fait assez voir ce qu'étaient devenus, sous ce régime, la vigueur morale et le dévouement aux nobles entreprises qui avaient honoré et sauvé la chrétienté au temps des croisades. On peut remarquer aussi qu'en ces jours de politique habile et intéressée les grands desseins politiques n'étaient pas plus compris que les généreux enthousiasmes. C'était la politique utilitaire et ambitieuse des temps modernes qui prenait possession de l'Europe. Elle régnera avec la maison d'Autriche, avec la maison de France, avec les puissances nouvelles que le protestantisme aura fait surgir, jusqu'au jour où la politique du droit du plus fort, par le partage de la Pologne, par les conquêtes de la Révolution et du premier empire, par les remaniements arbitraires de 1815, par la spoliation du Saint-Siège, par l'empire allemand fondé sur la ruine des droits les plus respectables, fera comprendre aux plus aveugles à quoi le monde doit s'attendre lorsque les peuples ont proclamé leur apostasie et déclaré qu'ils n'entendent plus que Dieu règne sur eux.

Deux voies opposées s'ouvraient, au quinzième siècle, devant les puissances de l'Europe : « D'un côté, le système chrétien, consistant à respecter ses voisins, à soutenir les faibles, à n'entreprendre que des guerres justes et à tourner de préférence ses armes contre les ennemis déclarés de l'Église ; de l'autre, le système païen de l'ancienne Rome et de Machiavel, ayant pour but de s'agrandir par tous les moyens possibles, de détruire ses voisins,

d'opprimer les faibles, sans tenir compte ni de la justice ni de la religion, mais bien de son seul intérêt (1). » De ces deux voies, ce ne fut point la première que les peuples choisirent. Le protestantisme et la Révolution les jetèrent, et les retiennent aujourd'hui encore, dans la seconde.

Il fallait bien pourtant, au milieu des complications croissantes de la politique, du choc des intérêts de plus en plus exigeants, de la fureur des passions alimentées par les dissensions religieuses, il fallait qu'une loi mît quelque règle et préservât le monde des conséquences anarchiques du trouble où les esprits étaient tombés. On ne voulait plus du règne de Dieu par l'Église, mais on n'avait pas encore rejeté Dieu lui-même et son Christ. On leur demandait seulement d'être moins exigeants, de se prêter à un certain partage de souveraineté avec l'humanité, devenue si puissante par le progrès de la science et par les ressources indéfinies d'un monde ouvert à toutes ses entreprises.

L'Église offrait aux peuples une loi à laquelle le commandement divin donnait pleine autorité, une loi positive, une vraie loi, avec les conditions proclamées, de tout temps, nécessaires par les moralistes et les juristes. Cette loi étant rejetée, il n'y avait plus de recours que dans la puissance naturelle de la raison. Ce sera donc au seul effort de l'esprit, au travail de la philosophie, que le monde demandera les bases du droit sans lequel il n'y aurait, dans les rapports des peuples, que violence et anarchie. Dès ce moment, c'en est fait de l'autorité dans

(1) M. Émile Keller, *Histoire de France*, t. II, p. 131.

le monde international. Les systèmes ont pris la place de la parole souveraine à laquelle il avait obéi jusque-là.

C'est alors qu'apparaît le droit de la nature et des gens. Les abstractions dont il donne la formule sont prises comme règle suprême de la coutume qui régira les rapports des États durant tout le cours de l'histoire moderne. Mais quelle force pourront avoir, au milieu des cupidités croissantes de la politique et des animosités des sectes, des théories dans lesquelles tout vient de l'homme et de sa raison? Car, si l'on veut bien encore mettre Dieu aux origines et au sommet du droit, c'est l'homme qui le fait parler et qui lui mesure sa part d'autorité. Il ne faudra pas beaucoup de temps pour que Dieu soit absolument écarté et que son nom devienne, parmi ceux qui prétendent tracer des lois à la société des peuples, un nom ennemi. Mais alors où sera, dans le monde sécularisé, l'autorité sans laquelle aucune agrégation humaine n'est vraiment une société?

On ne saurait le contester : le grand courant dans le droit des gens, le courant qui aujourd'hui envahit les écoles en possession de la vogue, qui, de plus en plus, emporte la politique internationale des peuples capables de jouer un rôle, c'est le courant humanitaire, c'est-à-dire le courant du droit sans Dieu, du faux droit, contre le vrai droit dont Dieu est le seul auteur.

II. — Les écoles qui gardent la tradition chrétienne.

Persistance des vérités traditionnelles. — Ce n'est pas à dire pourtant que les vrais principes de la morale internationale, les principes chrétiens, soient partout

oubliés, et qu'il ne se rencontre, parmi les représentants les plus considérables du droit des gens, des hommes de doctrine et de caractère pour maintenir les grandes vérités traditionnelles de la vie humaine. Il convient, avant de nous engager dans le dédale d'erreurs, d'incohérences, d'extravagances, où se complaît l'école du droit nouveau, que nous arrêtions, pour quelques instants, nos pas dans la région sereine du droit fondé sur la crainte de Dieu et le respect de sa parole. C'est un des côtés marquants du droit des gens contemporain, dont nous allons esquisser le tableau.

S'il plaît à la Providence de sauver le monde moderne de la tempête qui l'ébranle en ses dernières profondeurs, les peuples, au jour du repentir et du salut, retrouveront, dans la tradition de l'école qui n'a point abjuré le christianisme, une lumière qui les aidera à reprendre la route qu'ils ont quittée à leur grand dommage. Nous dirons plus loin, lorsque nous conclurons après avoir exposé les faits, comment la conscience chrétienne n'a cessé de protester contre des sophismes et des excès que la justice souveraine de Dieu ne laissera pas toujours triomphants.

Tous les publicistes qui aujourd'hui font appel aux principes généraux de l'enseignement chrétien, n'apportent pas dans leurs doctrines la même rigueur ni la même hauteur de vues. Il en est, même des meilleurs, qu'on voit se tenir dans des généralités qui témoignent sans doute d'une fidélité, aujourd'hui trop rare, aux vieilles idées, mais qui demeurent insuffisantes pour asseoir le droit des gens sur des bases certaines, et lui assurer le caractère pratique sans lequel il n'y a ni loi ni droit véritables. Invoquer nettement la loi de Dieu en un

temps où Dieu, s'il n'est contesté, est du moins passé sous silence, c'est un acte de courage et de bon sens assurément très méritoire, mais ce n'est pas assez pour le jurisconsulte exposant les principes qui doivent faire loi entre les nations.

Hautefeuille. — La jurisprudence parle le langage de la philosophie chrétienne lorsqu'elle nous dit, non sans quelque inexactitude quant à la conception de la loi internationale : « La loi divine ou naturelle est la seule base et l'unique source du droit international. C'est en remontant jusqu'à elle que l'on peut arriver à retracer exactement le droit des nations. Toute autre voie conduit infailliblement à l'erreur (1). »

Eugène Cauchy. — Un autre jurisconsulte, membre, comme celui que nous venons de citer, de l'Institut de France, fait, dans une œuvre couronnée par l'Académie des sciences morales et politiques, un appel non moins explicite à la loi telle que la comprennent les philosophes chrétiens. Après avoir rapporté l'opinion de Leibnitz disant « que c'est surtout dans l'attente de la vengeance divine qu'on trouve une nécessité pleine et entière, et qui ait de la force par rapport à tous les hommes, d'observer les règles de la justice et de l'équité », M. Cauchy pose en principe « qu'entre nations égales et sans supérieur, il n'y a que Dieu qui puisse donner des lois ». Plus loin, analysant les deux éléments dont le droit international se compose, il conclut en ces termes : « Le premier de ces éléments est le droit immuable, absolu,

(1) Hautefeuille, *Des droits et des devoirs des nations neutres*, 2e édit., t. I, p. 4.

fondé sur la nature des choses, sur la justice ou (ce qui revient au même) sur *la loi de Dieu :* loi indépendante de la volonté des hommes, qui ne comprime point l'exercice de leur liberté, mais qui les lie dans le for de la conscience. L'autre droit est mêlé de faits, et participe ainsi à la nature mobile, variable des actes qui l'ont produit : c'est celui qui résulte des conventions, des traités, des coutumes et des usages (1). »

Kent. — Parmi les Américains, plus d'un suivent la trace de celui qui a écrit la somme du droit américain, du chancelier Kent, lequel disait « que ce serait une erreur de ne pas considérer la loi des nations comme tirant sa plus grande force et sa plus grande dignité de ces mêmes principes de la droite raison, de ces mêmes vues de la nature dans la constitution de l'humanité, de cette même sanction de la révélation divine, desquelles dérive la source de la morale ». Un peu plus loin, précisant davantage sa pensée, et considérant le droit international en fait, Kent nous montre dans la révélation chrétienne la cause de la supériorité que possèdent en cette matière les nations modernes : « La loi des nations, en tant qu'elle est fondée sur les principes de la loi naturelle, oblige également tous les âges et toutes les races Mais les nations chrétiennes de l'Europe et leurs descendants de ce côté de l'Atlantique, par leur supériorité dans les arts, dans la science, dans le commerce, dans la politique et le gouvernement, mais par-dessus tout à raison de la lumière plus vive, des vérités plus certaines, de la sanction mieux définie que le christianisme a don-

(1) *Le Droit maritime international*, t. I, p. 5, 6 et 10.

née à la jurisprudence morale des anciens, se sont fait une loi des nations à elles propre (1). »

Halleck. — Halleck, un des publicistes qui représentent avec le plus d'autorité l'état actuel du droit international aux États-Unis, place, comme le chancelier Kent, à la base du droit des gens, « la loi divine que le Créateur prescrit à ses créatures, et qu'il leur révèle soit par la lumière de la raison, soit par les saintes Écritures (2). » D'ailleurs, il fait sienne la doctrine de sir Robert Phillimore, le grand jurisconsulte anglais, qui nous montre comment la profession de la vérité chrétienne est le premier et le plus sûr élément de la vraie science du droit.

Phillimore. — Sir Phillimore apporte, en cette question fondamentale, la force et la clarté qui se retrouvent dans toutes les parties de son magistral traité. Pour lui, c'est sur la disposition providentielle des choses que repose l'ordre de la société internationale : « De même que Dieu a voulu que les individus de l'espèce humaine atteignissent le plein développement de leurs facultés par les rapports qu'ils entretiennent entre eux, et que telle fût l'ordonnance de chaque société, ainsi il a été divinement établi que les sociétés particulières atteindraient le degré de perfection dont elles sont capables par le moyen de leurs relations avec les autres sociétés. » Lorsqu'il énumère et caractérise les sources d'où découle la jurisprudence internationale, sir Phillimore met en première ligne « la loi divine en ses deux branches, savoir : 1° Les principes de l'éternelle justice, dont Dieu

(1) Kent, *Commentaries on american law*, vol. I, lect. I, § 2 et 3.
(2) *International law*, vol. I, chap. II, § 4 and 6.

a pourvu les agrégations d'êtres moraux qui forment les sociétés dont les gouvernements sont les organes internationaux. — 2° La volonté révélée de Dieu, confirmant et étendant les principes de la justice naturelle. » Et il ne s'agit point ici de la simple reconnaissance d'un principe qui pourrait, dans l'application, demeurer sans conséquence sérieuse. On peut voir comment le grand jurisconsulte chrétien donne au principe toute sa portée pratique, lorsqu'il fixe les limites que les nations sont tenues de respecter dans leurs coutumes et dans leurs conventions internationales. « Il est de la plus grande importance pratique d'établir la subordination de la loi qui dérive du consentement des nations à la loi qui dérive de la volonté divine... La loi qui dérive du consentement des États chrétiens trouve la limite de sa compétence dans la loi divine. De même qu'un État particulier serait, aux termes de la loi morale, incompétent pour faire des lois qui seraient en désaccord avec la loi de Dieu, naturelle ou révélée, par la même raison un groupe d'États (c'est-à-dire une société internationale) est incompétent pour faire des traités ou adopter des coutumes qui contrediraient à cette loi. La loi positive, soit nationale, soit internationale, est seulement déclarative de la loi divine; si elle peut ajouter aux prescriptions de cette loi, elle ne peut jamais rien retrancher de ses prohibitions (1). »

Oke-Manning. — Le jurisconsulte qui parle ainsi n'est pas seul, dans l'école anglaise, à poser les principes

(1) *Commentaries upon international law*, 3e édition, 1879, vol. I, p. 3, 26 et 68.

chrétiens du droit international. Avant lui et après lui, d'autres, qui ne sont pas des moindres, ont été tout aussi explicites. Pour Oke-Manning, « la loi de nature, dont les règles obligent les États, est identique avec la volonté de Dieu. Il faut donc être fixé sur cette volonté divine, ce à quoi l'on arrive, soit en consultant directement la révélation dans les cas où elle s'est expliquée, soit en appliquant les principes de la raison humaine, lorsque la révélation garde le silence. » Et le savant jurisconsulte marque toute la portée pratique de sa doctrine lorsqu'il nous dit : « C'est de la sanction que la révélation donne à la loi naturelle que nous devons attendre un respect de plus en plus grand de la justice entre nations. J'adhère de cœur aux nobles paroles de Washington, dans sa proclamation d'adieu : Ne croyons pas que la moralité puisse se maintenir sans la religion. Quoi que l'on puisse concéder à l'influence d'une éducation perfectionnée sur des esprits bien doués, la raison et l'expérience nous défendent de croire que la moralité nationale puisse se conserver sans les principes religieux (1). »

M. Lorimer. — Ces déclarations de jurisconsultes qui comptent parmi les plus autorisés de l'Angleterre, sont assurément d'une grande signification. On en peut trouver de plus précises et plus pratiques encore dans les écrits tout récents d'un juriste qui va demander aux régions les plus hautes de la philosophie du droit les principes de la loi internationale. Prenant pour point de départ la liberté, loi générale sous laquelle tout être

(1) *Commentaries on the law of nations*, p. 58 à 66, édit. de Londres, 1839.

humain agit et se développe, conformément au caractère que sa nature lui assigne, M. Lorimer pose en fait qu'aucun être créé ne peut réaliser sa liberté dans l'isolement. Partant de là, il fait remarquer « que la liberté et l'indépendance, quoiqu'on les confonde souvent, sont loin d'être la même chose. Il est si peu vrai qu'elles soient identiques que, dans les relations humaines, elles ne sont pas conciliables, et que, dans les relations de l'homme avec la Divinité, la liberté s'identifie avec la dépendance volontaire. » Dans sa théorie générale des principes de la jurisprudence, le juriste-philosophe proclame bien haut la soumission naturelle et nécessaire de l'homme envers Dieu, à tous les degrés de la vie sociale. Sans loi point de société, et sans Dieu point de loi. « Dieu est l'inévitable postulat de la jurisprudence comme de toutes les autres sciences... Les attributs divins, la toute-puissance et la perfection, sont nécessairement au fond de toute conception d'une source première de la loi. La force, en effet, étant à la racine de toute loi, si Dieu n'était pas tout-puissant, il ne pourrait point être la source de la loi; s'il n'était point parfait, la loi que la nature reçoit de lui ne porterait point avec elle sa garantie, car il pourrait y avoir des lois meilleures et plus sages, auxquelles notre devoir serait de nous conformer (1). »

Poursuivant le développement de son idée, M. Lorimer admet deux modes de révélation au moyen desquels Dieu, auteur de toute loi, fait connaître aux hommes sa volonté : la révélation directe, qui suppose une inter-

(1) *The institutes of the law of nations*. London, 1883; vol. I, introduction. — *The institutes of law, a treatise of the principles of jurisprudence*, London, 1880, p. 23 à 37.

vention miraculeuse de Dieu, ensuite la révélation indirecte qui consiste dans les moyens ordinaires par lesquels la loi de nature, c'est-à-dire la volonté de Dieu par rapport aux affaires temporelles, est communiquée à l'homme. C'est donc à un Dieu vivant, personnel, législateur dans le vrai sens du mot, que M. Lorimer fait appel. Il ne se borne pas à lui demander la règle par laquelle les hommes distinguent le bien du mal ; il lui demande aussi, comme une assistance indispensable pour assurer aux hommes le progrès moral moyennant l'intégrité et la pratique de la loi, la grâce de la foi, par laquelle tout devient possible à l'homme élevé au-dessus de la faiblesse de sa nature. Se demandant pourquoi l'antiquité, qui avait comme nous la loi naturelle, l'a si peu réalisée dans sa vie, M. Lorimer se fait cette réponse : « Ce qui manquait à l'antiquité, ce n'était pas la connaissance de la loi, c'était la foi, c'est-à-dire cette confiance que Dieu, par sa grâce ou par sa présence spéciale en nous, nous aidera à réaliser sa loi. Ce qui manquait, c'était cette force qui soulève les montagnes et dont la foi est la source... Ce n'est que par l'union de l'élément divin à l'élément humain, par l'incarnation du Christ et la continuelle communication de sa grâce, que l'humanité se trouve en état de recevoir la loi dont la proclamation est de tous les temps (1). »

Sans doute, la théologie catholique pourra trouver à reprendre dans ces théories. Mais il est impossible de ne pas se sentir ému du zèle chrétien de ce juriste protestant qui, dans la chaire d'une grande université d'Angle-

(1) *The institutes of law*, p. 175 à 183.

terre, affirme hautement des vérités trop obscurcies par les enseignements utilitaires de Bentham et d'Austin. Son attitude nous rappelle le souvenir d'un autre protestant, philosophe et historien illustre, de M. Guizot, qui n'hésita point à reconnaître, à la fin de sa carrière, l'impuissance de la raison humaine privée du surnaturel à fournir aux sociétés les éléments nécessaires de vie, d'ordre et de progrès.

III. — Le droit nouveau.

Les écoles modernes. — Mais ces vues généreusement chrétiennes ne sont que des exceptions dans le grand travail qui a présentement pour objet le droit international. La société moderne, et les écrivains qui expriment ses idées, suivent une direction tout opposée. Les doctrines hostiles à toute influence chrétienne dominent dans la jurisprudence comme dans tout le reste.

Le droit des gens, dont l'étude est aujourd'hui remise en honneur parmi les publicistes et les jurisconsultes, nous offre un spectacle étrange, si étrange que, faute de produire les textes mêmes à l'appui de nos allégations, nous pourrions être accusé de vouloir, par le contraste avec des systèmes rendus à plaisir odieux et extravagants, appeler sur les vieilles écoles une faveur qu'elles ont justement perdue. Pour nous soustraire à ce reproche, nous allons donner tous les textes qui établissent l'exactitude de nos assertions, espérant que la gravité des questions nous fera pardonner ces citations, qui dépassent la mesure de ce qui est autorisé d'ordinaire, même dans la controverse.

Tous, parmi les juristes de l'école moderne, ne sont pas positivement ennemis, beaucoup sont indifférents ou flottants; mais leur prétention de construire l'édifice de la société internationale en dehors de toute base chrétienne, n'est pas, en pratique, moins fâcheuse que la prétention ouvertement impie de faire de l'union des peuples, constituée sous une loi purement humanitaire, un instrument de la guerre contre le Christ et son Église.

Commençons par ces derniers, par les humanitaires déclarés, puisqu'ils tiennent le premier rang parmi ceux qui ont déserté les vérités traditionnelles, et qui rêvent une société nouvelle.

Programme du droit nouveau. — Nous avons donné, dans notre quatrième chapitre, une idée sommaire des inventions de l'école humanitaire. Elles peuvent être réduites aux propositions suivantes :

L'État moderne est fondé humainement sur la nature humaine. La conscience moderne hait toute théocratie. D'où il suit que le droit des gens doit être purement humain, séparé de tout enseignement théologique.

La conscience nationale est le seul élément souverain dont le droit des gens ait à tenir compte.

Élevée à une puissance plus haute, la conscience nationale devient la conscience humanitaire, en laquelle se formule l'idée maîtresse qui répond à la destinée suprême du genre humain.

L'État universel répond à la conscience humanitaire, comme les États particuliers répondent à chaque conscience nationale.

Le droit des gens doit tendre à organiser chaque État d'après le droit naturel de chaque nationalité, c'est-à-

dire de chaque conscience nationale; s'élevant plus haut, il doit viser à incorporer dans un organisme général, qui serait l'État humanitaire, la conscience générale, émanation des consciences nationales ramenées à l'unité par la force d'évolution inhérente à la race humaine (1).

Tels sont les articles fondamentaux de la constitution de la société internationale suivant le droit humanitaire. Ces aphorismes du droit nouveau procèdent, par déduction rigoureuse, du panthéisme qui, parti de l'Allemagne protestante, infecte toutes les écoles de l'Europe contemporaine.

Hégel, vrai maître du droit nouveau. — Le droit nouveau, c'est-à-dire le droit qui ne connaît que l'homme, repose sur l'erreur radicale à laquelle Hégel a attaché son nom. Dernier terme de la sophistique qui, pour se débarrasser de Dieu, n'a pas craint de rompre avec les plus élémentaires notions de la raison, le droit nouveau, au lieu de prendre pour base et pour règle exclusive la vérité qui est Dieu lui-même, attribue à l'erreur, dans le travail progressif de l'esprit humain, la même importance qu'à la vérité. Il ne veut plus qu'il y ait dans le monde ni erreur ni vérité; pour lui, tout se résout en une perpétuelle fluctuation du oui au non, de la vérité à l'erreur; car les deux éléments de notre vie intellectuelle, que le langage nomme ainsi, sont également nécessaires au développement progressif de l'humanité, celui des deux qu'à un certain moment on prend pour erreur,

(1) Mancini, *Prelezioni*, n° 1, Della nazionalità. — Pierantoni, *Trattato*, t. I. nos 10,1087, 1319. — Bluntschli, *Droit international codifié*, § 1 à 7; 11. *Théorie générale de l'État*, liv. I, chap. VI.

étant destiné à se mettre, par une évolution naturelle, à la place de l'autre. La contradiction du vrai au faux n'est qu'une apparence, car à la fin ces deux éléments constitutifs du monde idéal se trouvent également vrais, si on les prend chacun au point où ils doivent être placés par la marche totale et continue de l'idée dans l'humanité. L'évolution de l'idée par la contradiction résume tout ce système qui est la négation même des lois essentielles de l'esprit humain, puisqu'en affirmant l'identité du oui et du non, du vrai et du faux, il détruit le principe de contradiction, dans lequel toutes les écoles qui n'ont point abdiqué la raison s'accordent à placer le fondement de la logique (1).

Cette doctrine a pour conséquence l'apothéose de l'homme, car, si elle est vraie, l'homme ne porte rien au fond de sa conscience qui ne soit divin. L'opposition du vrai et du faux, du bien et du mal, qui perpétuellement agite son âme, n'est plus qu'une apparence, un mode d'évolution de forces naturelles diverses, mais également respectables, et dont la contradiction se résout, par des transformations accomplies à la longueur du temps, en une conciliation et une union supérieure. Tout alors est inviolable et sacré dans les principes qui se disputent la vie humaine; l'erreur a ses droits dans la vie sociale tout comme la vérité, car c'est de la lutte de l'une contre l'autre que la liberté fait sortir le progrès. Elle est donc

(1) Dans la seconde partie de ce travail, où je traiterai de la loi internationale, je reviendrai sur la doctrine de Hégel et de son école. Je montrerai, en remontant aux principes, et en étudiant la marche suivie par l'école hégélienne, comment, par cette école, le panthéisme envahit aujourd'hui la science de la jurisprudence et altère, en son essence, la loi internationale.

sacrée et divine aussi la liberté, puisque c'est par elle que s'opère, dans l'humanité, la conciliation des éléments contraires et en apparence ennemis, et que le grand problème de la contradiction humaine se trouve résolu en une transcendante harmonie.

Aussi voyez comment les adeptes du droit nouveau vantent la liberté, se limitant et s'équilibrant d'elle-même dans la vie sociale, et se manifestant dans la vie publique par la nationalité. « Le droit trouve sa raison d'être dans l'exercice légitime et inviolable de la liberté de chaque homme, ou de chaque association d'hommes, aussi longtemps que cet exercice ne nuit pas à la liberté également inviolable des autres hommes. Le droit de nationalité n'est donc pas autre chose que la liberté même de l'individu, étendue au développement commun de l'agrégat organique que forment les nations. La nationalité n'est que l'épanouissement collectif de la liberté ; elle est donc, comme la liberté elle-même, chose sainte et divine. Aussi, pour chaque nation, la liberté ne peut avoir d'autre limite que le point où commence la violation de cette liberté, égale à la sienne, qu'elle est tenue de respecter dans les autres nations (1). »

Tout est donc de l'homme et pour l'homme, tout est humanitaire, dans cet ordre social, que ce soit l'ordre national de chaque État ou l'ordre général de l'humanité, puisque c'est dans la seule liberté humaine qu'il puise sa raison d'être aussi bien que sa règle. Et tout est libéral aussi dans cette conception de la société internationale, car la liberté s'y trouve affranchie de

(1) Mancini, *Prelezioni*, p. 37 et 38.

toute contrainte autre que celle qui résulte de l'obligation de s'abstenir de tout acte qui porterait atteinte au droit individuel d'autrui. Protégé par son droit individuel, chaque homme, chaque État poursuit, comme il l'entend, sa destinée; chacun travaille, suivant l'idée de son choix, toujours vraie ou destinée à l'être plus tard, au progrès général de la société par l'évolution et la détermination continue de toutes les tendances qui se combattent au sein de l'humanité.

IV. — Le positivisme historique.

Que cette école ne doit pas être confondue avec l'école historique de Savigny. — Différente de l'école hégélienne par la méthode et aussi, disons-le, par les intentions, l'école de droit des gens qu'on nomme habituellement historique serait mieux nommée école positiviste. On éviterait, par cette dénomination, de la confondre avec la grande école historique dont Savigny a été le fondateur. Cédant à la force de la logique, cette école positiviste se trouve en réalité, nonobstant des dehors souvent contraires, d'accord avec le droit humanitaire (1).

Un coup d'œil sur la définition que donnent du droit des gens les représentants les plus autorisés de cette école, suffira pour justifier notre appréciation.

Hall. — L'un des plus récents parmi les juristes qui

(1) Nous nous arrêtons à la dénomination d'*école positiviste*, non seulement parce que cette dénomination répond mieux à la véritable pensée des juristes qui composent cette école, mais pour qu'il n'y ait aucune confusion avec l'école historique fondée par Savigny, un des plus grands noms de la jurisprudence de ce siècle, qui, bien que protestant, fut dans sa vie et dans ses écrits un chrétien fermement convaincu.

composent cette école, et l'un de ceux qui marquent entre les jurisconsultes anglais, caractérise en ces termes la loi internationale : « L'ensemble des règles de conduite que les États modernes civilisés considèrent comme les assujettissant, dans leurs mutuelles relations, avec une force comparable, en nature et en intensité, à la force qui oblige les personnes consciencieuses à obéir aux lois de leur pays, et qu'elles regardent, par conséquent, comme susceptibles d'être imposées, au cas où elles seraient enfreintes, par des moyens appropriés aux circonstances. »

Précisant davantage le caractère de ces lois, notre auteur fait remarquer qu'elles peuvent être envisagées à deux points de vue : ou bien comme une tentative pour donner force à un droit absolu qu'on suppose exister et que l'on peut découvrir, ou bien simplement comme un reflet du développement moral et de la vie extérieure des nations qui acceptent leur empire. Dans le premier sens, il y a lieu de distinguer *le droit* international et *la loi* internationale positive; dans le second sens, on ne considère autre chose que la loi qui fait présentement autorité, et qui ne peut être modifiée qu'en raison des progrès survenus dans les sentiments et les conditions extérieures des États engagés dans les rapports de la vie internationale. Vu la difficulté qu'il y a de se mettre d'accord sur les principes du droit absolu, à supposer qu'il existe, c'est à la conception de la loi positive des nations que l'auteur s'arrête (1).

(1) Hall, *International law*, in-8°, Oxford, 1880, introductory chapter, p. 1 à 9.

Un écrivain anglais, qui adhère à la conception de Hall sur le droit inter-

Heffter. — L'idée de fonder le droit sur l'opinion des peuples qui l'observent est au fond de toutes les théories de l'école positiviste; elle se trouve même chez les plus modérés de ses adhérents. Heffter nous dit : « La loi internationale, fondée sur le consentement général, soit exprès, soit tacite, ou présumé du moins, d'une certaine association d'États, tire sa force de cette conviction commune que chaque membre de l'association, dans des

national, reproche néanmoins à cet éminent juriste la comparaison faite par lui entre la force de la loi de chaque État, obligeant tous ses membres, et la force de la loi internationale, obligeant les États dans leurs mutuelles relations. Il attribue ce qui lui semble un écart dans la théorie de M. Hall à l'empire d'une certaine routine parmi les jurisconsultes qui traitent du droit des gens. Pour M. Stephens, les lois du droit des gens n'ont point de caractère absolu. « Nous pouvons admettre, dit-il, que l'étude scientifique des relations internationales révèle quelque connexité nécessaire d'une chose à une autre, pouvant être comparée avec ce qu'on appelle les lois de la science physique. Mais en même temps nous nions qu'il ait jamais été rationnellement prouvé qu'une constatation scientifique de rapports nécessaires entre des particularités observables de la vie humaine constitue un code civil et criminel applicable à toujours, ou même applicable à un certain nombre de générations. » — J. K. Stephens, *International law and international relations*. London, 1884, p. 54.

Voilà bien le positivisme que les enseignements utilitaires de Bentham et d'Austin ont trop répandu dans la science du droit en Angleterre. On aura beau subtiliser pour faire sortir de l'utile la notion du bien, l'utile reste toujours, de sa nature, chose contingente, et ne peut fournir aucun principe véritable de morale et de justice.

Un autre juriste anglais, également des plus récents, s'exprime sur cette question en ces termes : « Souvent en Angleterre les écrivains jurisconsultes modernes, au début de leurs ouvrages, font sonner très haut certaines propositions sur l'éternelle justice et la nature de la société existant entre nations indépendantes; mais ils ont l'heureuse habileté d'oublier toutes leurs théories lorsqu'ils en viennent aux détails. Ils construisent invariablement leurs systèmes en se référant constamment aux faits historiques. Qu'un homme sans parti pris lise les écrits de Wheaton, de Manning, de Hall, et il reconnaîtra que la méthode de ces écrivains est principalement inductive. » — T. J. Lawrence. *Essays on some disputed questions of modern international law*. Cambridge, 1884, p. 26.

circonstances analogues, éprouverait le besoin d'agir de même, et pas autrement, pour des motifs soit matériels, soit moraux. C'est l'opinion publique qui sert d'organe et de régulateur à la loi internationale (1). »

Wheaton. — Wheaton, bien qu'il compte, lui aussi, parmi les modérés de l'école historique, ne reconnaît pas de droit des gens universel, et il indique comme la première des sources du droit international les textes des écrivains ayant autorité, lesquels font voir ce qui est l'usage approuvé des nations, ou l'opinion générale en ce qui concerne leurs mutuels rapports, avec les définitions et modifications introduites par le consentement général (2).

Frédérick de Martens. — Nous ne sommes donc pas bien loin de la solution radicale de Frédérick de Martens, le vrai fondateur du positivisme dans le droit des gens, qui n'admettait dans ce droit d'autres éléments que les faits, et qui affirmait que « c'est en rassemblant les principes suivis le plus généralement, surtout par la plupart des grandes puissances de l'Europe, soit en vertu de conventions particulières, expresses ou tacites, uniformes ou ressemblantes, soit en vertu d'usages du même genre, qu'on forme par abstraction une théorie du droit des gens de l'Europe, général, positif, moderne et pratique (3). »

Le positivisme historique est humanitaire. — L'école purement positiviste qui ne reconnaît dans le droit

(1) *Le Droit international public de l'Europe*, traduction de Bergson, 1883, § 2.

(2) *Elements of international law*, édit. Boyd, § 13, 14 et 15.

(3) *Précis du droit des gens moderne de l'Europe*, § 8.

des gens aucune loi absolue, en bannit par là même toute autorité divine. Poussant à ses conséquences naturelles la théorie de Hégel, elle ne voit dans le droit qu'une évolution de l'idée. Le droit n'est plus cet ensemble de principes qui se trouvent liés à l'essence même de la nature humaine et ne changent pas plus qu'elle. C'est le résultat toujours variable d'une volonté toujours mobile. On ne dit plus dans cette école *le droit des gens*, on reconnaît autant *de droits des gens* qu'il y a de civilisations produites par les idées diverses qui règnent ou ont régné dans le monde. Et tous ces droits sont d'une vérité relative, la seule qu'on puisse admettre en un pareil système.

Pour les humanitaires, la vérité se fait éternellement par les incessantes évolutions de la pensée humaine. Le monde des idées, comme le monde des choses, est à l'état de perpétuel devenir. Mais si la vérité d'aujourd'hui ne doit plus être la vérité de demain, par une conséquence nécessaire, le droit d'aujourd'hui ne sera plus le droit de demain. Ce qu'on appelle dans les écoles contemporaines le droit nouveau, c'est le droit que se fait la conscience humaine dans son évolution présente. Il faut que le vieux droit, obéissant à la souveraineté de la conscience toujours changeante, lui cède la place.

Pour établir le droit ainsi compris, le procédé est des plus simples : on constate le fait social au moment présent, et ce fait, tel que l'observation nous le fournit, c'est le droit. Entre autres conséquences, cette méthode permet de justifier toujours la maxime fameuse : « la force prime le droit. » Le plus fort qui impose le fait a

toujours le fait, c'est-à-dire le droit, pour lui. Cette maxime c'est tout le droit nouveau.

En chassant Dieu de la vie sociale, pour y faire régner l'homme par la souveraineté de sa conscience, on a mis le relatif, le variable, le contingent, à la place de l'universel, de l'invariable, de l'absolu. Au lieu d'être une modification ou une exception se manifestant sous l'empire d'une règle constante et toujours souveraine, le relatif est devenu lui-même la règle, la loi, le criterium du vrai. C'est par la mobilité même qu'on décide de la justice, comme de tout le reste, dans le cours toujours mobile des choses de ce monde.

Cela signifie, si les mots peuvent conserver leur valeur sous l'empire de la philosophie nouvelle et du droit nouveau, qu'il n'y a plus de vérité et qu'il n'y a plus de droit. Il n'y a plus que les faits. Mais les faits, que sont-ils, lorsqu'ils ne sont plus soumis à la loi de la vérité et de la justice ? Ce sont les passions et les cupidités de l'homme, que la rigueur du droit gênait, et que l'on prétend émanciper et légitimer en les prenant elles-mêmes pour règles.

Le droit nouveau, c'est le renversement de la justice sur laquelle jusqu'ici le monde a vécu ; c'est le renversement même de la vie humaine, où règnerait, à la place du bon sens qui doit en être le maître, une démence sophistique sous l'effort de laquelle toute raison, tout ordre, doivent périr. Le droit nouveau, c'est le droit contre le droit. Ce serait, s'il pouvait se faire accepter des peuples, la ruine de la société internationale, qui ne saurait vivre, comme toutes les sociétés, que de la pratique du bien, du respect du droit, dont le respect de Dieu est la garantie.

V. — Le déisme.

Répugnances chez certains pour l'athéisme. — Ces excès d'une raison dévoyée font peur, même à ceux qui trouvent incommode la rigueur des principes de l'éternelle justice. On éprouve d'ailleurs quelque honte à renier, pour la vie internationale, tout ce que l'humanité a toujours considéré comme la règle de la vie honnête. Aussi sont-ils nombreux les juristes qui cherchent, en exposant les principes du droit des gens, un certain milieu entre la rigidité de la justice, telle que Dieu l'impose à sa créature, et les facilités du droit purement humain. On n'aurait point une juste idée du désarroi dont la société contemporaine est menacée si on ne connaissait les idées acceptées par le commun des esprits, chez les peuples les plus avancés et parmi les classes en situation de donner la direction à la politique générale. Ici encore on nous pardonnera la profusion de nos citations. Les lecteurs accoutumés à la netteté des solutions de la science catholique, peut-être aussi ceux à qui il ne plaît pas d'être éclairés sur les conséquences des doctrines douteuses qu'ils suivent, pourraient s'imaginer que nous forçons la pensée et le texte des auteurs dont nous discutons les opinions.

Dieu n'apparaît que dans la raison. — Voici d'abord ceux qui ne veulent point être athées, mais qui ne veulent pas non plus soumettre franchement l'homme à la souveraine autorité de Dieu parlant au monde directement, et dictant, aux sociétés comme aux individus, les devoirs dont il exige le rigoureux accomplissement.

M. Pradier-Fodéré est un de ceux-là. Caractérisant les deux éléments qui constituent le droit international, les principes et les règles positives suivies par les nations, il dit : « Il y a un droit international idéal, théorique, qui s'offre à la raison comme type à suivre, et qui, pour certains principes, s'imposant comme expression des convictions de l'humanité, oblige par conséquent, dans la mesure où il est nécessaire pour le maintien de la société des nations, tous les États désireux de ne pas être exclus de cette société ; et un droit international réel, positif, reposant sur la volonté expresse ou tacite des nations contractantes et n'obligeant qu'elles, en s'appuyant sur des usages généralement observés. » On croirait que, dans le droit des gens ainsi défini, il ne s'agit que de l'homme et de ce que sa raison lui dicte. Mais l'auteur, comprenant que pour les gens de bon sens il manque quelque chose au droit ainsi entendu, et qu'après tout l'homme, dans le droit plus encore qu'ailleurs, doit à son créateur au moins une mention, prend-il soin de mettre Dieu aux origines de la loi ; mais en même temps qu'il le nomme, il le relègue dans un tel lointain que personne ne pourra se trouver gêné de sa présence. « On peut dire, si l'on veut, que la loi naturelle, que la loi divine, est la première source du droit international, car la loi naturelle, la loi divine, n'est pas autre chose que la loi de la sociabilité... Mais la philosophie contemporaine ne peut admettre d'autres lois divines que celles qui sont gravées dans la conscience de tout homme, et qui sont le fond commun sur lequel les diverses législations positives sont édifiées (1). »

(1) *Traité de droit international public*, t. I, nos 15, 20 et 25.

Un jurisconsulte italien, dont l'enseignement n'a pas été sans éclat dans son pays, formule avec une rigoureuse clarté cette conception toute déiste du droit : « Dans les relations qui s'établissent entre les États indépendants, la loi régulièrement portée, c'est-à-dire le droit positif, est chose impossible. En effet, par cela même que les États sont indépendants, ils ne peuvent connaître d'autre législateur que Dieu, et Dieu n'a donné aux hommes, pour découvrir les lois sur lesquelles il a fondé l'ordre moral et l'ordre physique, d'autre moyen que la raison... La raison, la raison seule, est donc le vrai fondement du droit international (1). »

Dans cette école, on s'honore de n'être point athée, et l'on inscrit le nom de Dieu au frontispice du droit des gens. Mais à quoi sert de rappeler Dieu, s'il ne doit nous apparaître que dans notre raison? Parlant au gré de l'homme, dont les passions ont le fâcheux pouvoir de faire dévier la raison, Dieu n'aura plus qu'une autorité si bien effacée, que l'homme sera dans le monde le seul maître et qu'il fera la loi comme il lui plaira, ou plutôt comme il plaira à ses passions.

Les théories flottantes. — Après ceux qui ne veulent point être athées, mais qui traitent du droit des gens comme si Dieu n'existait pas, il y a ceux qui flottent entre la conception du droit, suivie par toute la vieille jurisprudence chrétienne, et les doctrines modernes. Théistes, rationalistes, positivistes tout ensemble, on ne peut saisir chez eux aucune idée arrêtée. Toutes leurs théories reflètent la confusion dans laquelle s'agite le monde sans Dieu.

(1) Casanova, *Del diritto internazionale*, Firenze, 1870, t. I, p. 29 à 33.

Dans un ouvrage où la recherche consciencieuse de la justice s'appuie d'une vaste érudition, M. Calvo, traitant des principes généraux et des sources du droit des gens, rencontre la notion du droit divin, « qui comprend les règles de conduite prescrites par Dieu à ses créatures raisonnables, et révélées par la lumière de la raison ou par les saintes Écritures, » et il fait voir comment ce droit supérieur et général doit être, pour la pratique des États, spécialisé, appliqué, par des règles positives, aux éventualités de la vie internationale. Plus loin, parlant d'Albéric Gentilis, qui a ouvert la voie qu'a suivie le droit depuis deux siècles, M. Calvo apprécie en ces termes l'opinion du prédécesseur de Grotius : « Le savant professeur de Turin, Pasquale Fiore, attribue à Albéric Gentilis le mérite d'avoir, le premier, traité les questions de droit international en les séparant des questions théologiques et morales et en leur donnant un fondement plus raisonnable. Il a su accorder à l'élément historique l'importance qui lui est due. Sans élever les faits à la valeur de règles de droit, il recommande de tenir compte de ce qui a été constamment pratiqué. » Plus loin encore, émettant directement sa propre opinion, M. Calvo nous dit : « Pour notre part, nous reconnaissons que l'idée générale de justice peut modifier en bien, et au profit commun, les relations des États ; toutefois, dans le cours de notre ouvrage, nous nous attacherons de préférence aux principes définis par les traités, aux règles qui se déduisent naturellement et logiquement des conventions particulières, ou des divers cas résolus dans la pratique, enfin à la jurisprudence consacrée. En procédant ainsi, nous laisserons à l'écart toute application

fausse ou inutile de théories non justifiées, évitant avec soin d'altérer, d'une manière systématique, le langage des faits toujours clair et péremptoire, lorsque l'intelligence qui les examine est guidée par une rigide impartialité (1). »

On ne peut trouver dans cet exposé la méthode du positivisme, puisqu'il y est fait appel à une idée de justice d'après laquelle les faits peuvent être modifiés, ce qui suppose un certain idéal du bien. D'autre part, ce sont les règles induites des faits qui seront suivies de préférence, et ces règles, qui sont toutes positives, prévaudront inévitablement sur la donnée très vague d'une justice dont on ne connaît point l'auteur, dont on n'aperçoit point la sanction, et dont les principes restent dans la région des abstractions.

Lorsque de pareilles incohérences se rencontrent chez des écrivains dont on ne peut mettre en doute ni l'intention de servir la justice, ni la science, ni le talent, comment ne point accuser les influences funestes d'un état social où les vérités élémentaires de la doctrine et de la vie chrétiennes sont reléguées dans le domaine des choses indifférentes?

Comment expliquerait-on, si ce n'est par les tâtonnements, les illusions, les aveuglements d'une époque où tout est remis en question, que l'on propose, comme on le fait dans un écrit que nous allons citer et qui n'est pas sans crédit, que l'on propose à l'activité de l'homme, dans la société générale des peuples, des progrès dont le but

(1) *Le Droit international théorique et pratique*, 3e édit.. Paris, 1880, t. I, nos 3 à 24.

n'est nulle part marqué, de vagues aspirations à l'accroissement d'une civilisation qui n'est nulle part définie?

Comment, si le vide ne s'était fait dans les intelligences privées de la substance du christianisme, pourrait-on, en une matière aussi sérieuse que le droit des gens, produire sérieusement des systèmes où tout repose d'un côté sur l'opinion publique, ce qu'il y a de plus flottant au monde, de l'autre sur des précédents qui ne sont après tout que des faits, dont on ne saurait dégager des principes proprement dits, c'est-à-dire ces règles nécessairement absolues qui imposent à l'homme la justice et lui interdisent l'injustice?

On dira si nos jugements sont trop sévères, lorsqu'on aura lu les extraits qui vont suivre d'un ouvrage où l'on se propose de résumer le droit des gens, tel qu'il est pratiqué de nos jours :

« Des écrivains préoccupés du bien de l'humanité et du progrès de la civilisation, ont cherché de quelle manière il conviendrait d'appliquer aux relations des nations et des États les principes qu'ils croyaient être les plus justes en morale et en politique. L'ensemble de leurs spéculations forme le droit des gens théorique... Chaque auteur conçoit ces principes et les expose d'une manière différente. Le droit des gens théorique ne crée point d'obligations positives et ne trace point de règles pratiques, puisqu'il est interprété diversement et qu'il n'est ni observé ni même reconnu par tous les peuples dont il est appelé à diriger la conduite et à régler les relations. Tout traité de droit des gens théorique est un système de politique internationale, il n'engage que l'auteur qui l'a écrit, et toute sa force est dans les idées qu'il renferme. Si

ces idées reposent sur une étude exacte des faits, si elles sont déduites avec méthode, si elles correspondent au développement des relations entre les peuples, elles peuvent exercer sur les nations et sur les États une influence bienfaisante. Le progrès des théories sur le droit des gens est une des conditions du progrès du droit des gens réel.

« Il existe des nations et des États qui se connaissent et communiquent entre eux. Leurs relations résultent de certaines causes et produisent certains effets parfaitement déterminés; en un mot, elles ont leurs règles qu'une observation attentive des faits permet de dégager. L'application de plus en plus réfléchie qui en a été faite, a imprimé aux rapports des nations et des États des formes de plus en plus constantes et de mieux en mieux déterminées. Il s'est établi d'abord des usages politiques, dont l'expérience a prouvé l'utilité : ces usages se sont affermis et sont devenus de véritables coutumes, que les nations et les États observent réciproquement, par une sorte de convention tacite, et qui produisent entre eux des obligations réelles, puisque tous s'accordent pour s'y conformer; plusieurs de ces coutumes sont si solidement établies que les États ont conclu entre eux des conventions écrites par lesquelles ils s'engagent expressément à les observer. L'ensemble des obligations qui sont fondées sur les coutumes, ou qui ont été formellement contractées par les États, constitue le droit des gens réel.

« Les obligations qui résultent des rapports nécessaires des nations et des États, qui sont fondées sur les coutumes des nations, ou qui ont été formellement contractées par les États, constituent leurs droits respectifs. Il n'y a

point de droit des gens en dehors des coutumes suivies par les nations et des obligations contractées par les États. La science du droit des gens est donc la science des nations, de leur caractère, de leurs mœurs, de leurs traditions, de leurs passions, de leurs aspirations, de leurs préjugés, de leur constitution sociale et politique, de leurs intérêts, de leurs ressources, de leur commerce et de leur industrie. Il n'y a point, dans les rapports des États, un seul fait qui n'ait là sa cause; il n'y a point un acte des États qui ne produise là ses effets nécessaires et n'y trouve sa sanction... La connaissance de tous les éléments qui concourent à former la civilisation de chaque peuple, la connaissance des rapports qui résultent du rapprochement et du mélange de la civilisation des différents peuples, voilà le fondement de la science du droit des gens. Le progrès du droit des gens n'est pas autre chose que le progrès de la science des nations, et, dans les rapports des nations entre elles, l'idée de justice se confond avec l'idée de civilisation (1). »

(1) Funck-Brentano et Albert Sorel, *Précis du droit des gens*, Paris, 1877, introduction et conclusion.

Sous une forme plus sèche, d'autres peut-être diraient plus scientifique, un professeur de l'université de Saint-Pétersbourg, M. F. de Martens, dans un ouvrage intitulé : *Traité de droit international*, traduit du russe par M. Alfred Léo (Paris, 1883), ne met pas moins de vague dans sa définition du droit des gens :

« Les relations entre les peuples naissent de la diversité des intérêts et des tendances, aussi bien des nations prises dans leur ensemble que des individus qui les composent. On peut dire que la science du droit international a pour fondement la vie internationale, et qu'elle est l'expression des lois communes aux nations civilisées (p. 1). Si la vie internationale est nécessaire, le droit qui la régit l'est tout autant. Nier ce droit, c'est nier les relations qui existent de fait entre les peuples et qui sont le résultat de leurs besoins réciproques (p. 10). »

Ne pourrait-on pas croire que nous sommes en présence d'un écrivain de

Ne semble-t-il pas que, dans ces théories, tout est positif, fondé sur les faits, puisque rien n'entre dans le droit que par la voie du pacte et de la coutume? Et cependant rien n'est plus arbitraire qu'une pareille conception du droit des gens. L'absolu, qui est la base première, nécessaire de toute loi morale et de tout droit, y fait défaut. Les faits, qui en eux-mêmes sont contingents, n'entrent dans ce système juridique qu'à l'état d'abstractions. Tout y est suspendu dans le vide : c'est un édifice élevé dans les nuages dont il reproduit les formes indécises et la perpétuelle mobilité.

Comment, dans la confusion de ces systèmes, reconnaître la loi? Il n'y a plus, comme source du droit, que les opinions humaines, le caprice des esprits, l'intérêt

l'école positiviste? L'auteur invoque néanmoins les principes de justice.

« Les manifestations de la vie internationale ne se justifient que par le sens commun, la raison, l'avantage véritable qu'elles procurent, par les idées de justice et de vérité qui doivent toujours constituer le criterium du droit (p. 6). Malgré la diversité des institutions politiques et des lois chez les nations modernes, leur législation et leur droit n'ont qu'une seule et même source : l'idée du droit et de la justice qui existe au fond de l'âme humaine (p. 19). »

Mais ce droit tout humain, ce droit qui prend sa source dans l'âme humaine, par quels principes se déterminera-t-il? Il semble que ce sera par le principe de l'intérêt.

« Le droit international est fondé sur un compromis d'intérêts entre les gouvernements faisant partie de la communauté internationale. Chaque communauté qui reconnaît l'autorité de certaines règles applicables à tous ses membres donne à son existence un caractère légal (p. 13). — De même qu'au moyen âge, les coutumes, les usages, les droits privés et publics, étaient fondés presque exclusivement sur un compromis entre le suzerain et ses vassaux, entre le roi et certaines villes; de même, actuellement, les transactions, les concessions entre les puissances constituent le moyen normal d'établir les lois internationales (p. 16). — Nous entendons par droit international l'ensemble des règles juridiques qui déterminent les conditions nécessaires pour que les nations obtiennent la satisfaction de leurs intérêts, dans leurs relations mutuelles (p. 24). »

des passions toujours changeantes et toujours violentes. Ne peut-on pas craindre, dans un pareil égarement, que tout soit loi, excepté la loi ?

VI. — L'école qui n'admet pas de loi véritable entre les nations.

Sans Dieu, point de sanction, point de loi. — Mais s'il est difficile de discerner la loi, il ne le sera pas moins de lui trouver la sanction sans laquelle les plus belles déclarations sur le devoir restent vaines et ne peuvent mériter le nom de loi. Ceux qui, parmi les juristes, comprennent cette difficulté, en viennent à nier qu'il y ait, entre les nations, une véritable loi.

En cette question, le droit des gens contemporain nous donne le spectacle d'hésitations ou, pour mieux dire, d'aberrations qui paraîtraient surprenantes si l'on ne se rappelait que de prémisses fausses il ne peut sortir que des conséquences erronées, et que l'erreur, poursuivie dans ses dernières conséquences logiques, aboutit à l'absurde.

La moralité internationale. — Plus d'un, et de ceux qui ne sont pas des moindres, ne veulent point admettre qu'il y ait entre les nations des lois dans le sens propre du mot, ni un véritable droit. Ils n'admettent qu'une certaine moralité internationale ; c'est l'idée qu'émet Austin, le célèbre jurisconsulte anglais. Dans sa définition de la loi proprement dite, il fait entrer la nécessité d'une sanction pénale pour donner force aux commandements portés par un supérieur déterminé. Il n'admet pas que des règles dénuées de cette sanction puissent être appe-

lées lois autrement que par analogie; ces sortes de lois rentrent dans la catégorie des lois de l'honneur et des lois de la mode (1). Wheaton fait sienne l'opinion d'Aus-

(1) Austin fausse la notion de la loi par sa manière de concevoir l'obligation. c'est-à-dire le devoir qui résulte de la loi. Voici. en résumé, l'idée du célèbre jurisconsulte, telle qu'il la développe dans ses *Lectures ou jurisprudence* (*The Province of jurisprudence determined*). — Je cite d'après la pagination de l'édition qu'a donnée en 1885. à Londres, chez John Murray. M. Robert Campbell.

« Toute loi est un commandement. Le commandement exprime un désir de celui qui commande, désir conçu de telle façon que celui à qui il est exprimé sera, s'il refuse d'y obtempérer, passible d'un certain mal que lui infligera celui qui commande.

« Étant passible de votre part d'un certain mal, si je ne me conforme pas au désir que vous m'avez signifié, je suis lié ou obligé par votre commandement; en d'autres termes, il y a pour moi devoir de vous obéir. Si, en dépit de cette menace d'un mal à encourir, je ne me conforme pas au désir que vous m'avez signifié, on dira que je désobéis à votre commandement, que je viole le devoir qu'il m'impose (p. 89). »

On voit dans quelle erreur Austin est tombé. On n'est obligé, tenu d'un devoir qu'en vertu d'un commandement juste. La force ne suffit point pour faire naître une obligation. Austin renouvelle l'erreur de Hobbes. Son système conduit, comme celui de Hobbes, au despotisme; seulement la forme que le despotisme peut affecter est changée.

Austin est dans le vrai, en un certain sens, quand il dit que commandement et devoir sont corrélatifs. Là où l'on est tenu d'un devoir, il y a un commandement qui établit le devoir, c'est une proposition incontestable. D'autre part, suivant Austin, partout où il y a intimation d'un ordre, volonté exprimée avec menace d'une peine contre les récalcitrants, c'est-à-dire commandement dans le sens propre et juridique, il y a devoir imposé. Cette proposition est inexacte, parce qu'un commandement injuste n'oblige pas (p. 87 à 92).

Le mal dont la désobéissance est menacée, c'est la sanction; et, d'après Austin, la sanction serait la source de l'obligation. Ici le jurisconsulte analyste s'égare complètement. On est obligé à accomplir tel ou tel acte, à s'abstenir de tel ou tel autre, parce que l'ordre naturel des choses, établi par la volonté créatrice, le veut ainsi. En Dieu, souverainement bon et souverainement juste, réside le principe de toute moralité et de toute justice; son commandement oblige parce qu'il ne prescrit jamais que ce qui est bien et n'exige jamais que ce qui est juste. Suarez a dit : *Omnis lex aliquo modo est a lege æterna, et ab illa habet vim obligandi.* (*De leg.*, lib. II, c. IV.) Dieu seul possède en lui-même l'autorité, source de toute

tin. Il ne reconnaît aux règles du droit des gens d'autre sanction que l'opinion des peuples : « Jérémie Bentham a mis en doute que les règles suivies entre nations puissent

obligation. La loi divine est toujours obligatoire, même à l'encontre de toutes lois humaines. Austin lui-même n'a-t-il pas dit que « les lois divines sont le dernier criterium des lois humaines (p. 103)? » L'obligation est donc antérieure à la sanction. La sanction se justifie par le principe élémentaire que l'homme, suivant qu'il mérite ou démérite, c'est-à-dire suivant qu'il fait le bien ou le mal, doit recevoir une récompense ou subir un châtiment. C'est une vérité primordiale en toute doctrine de morale et de droit, et elle a son fondement dans la bonté et la justice de Dieu. C'est parce que le commandement conforme à la justice engendre une obligation qu'une sanction peut lui être donnée. La sanction n'est légitime que lorsqu'il y a obligation d'obéir. Décider autrement serait mettre la justice à la merci de la force.

C'est principalement en considérant l'élément de la sanction qu'Austin distingue *la moralité positive*, dans laquelle il fait rentrer la loi internationale, *de la loi positive* (p. 16, 72, 172).

Il y a d'abord les lois proprement dites, appelées positives, lesquelles sont des commandements portés par un supérieur et pourvu de sanction.

Les *règles morales positives* sont des lois ou règles établies par les hommes sur les hommes, mais qui n'émanent pas d'un supérieur et qui ne sont pas pourvues de sanction légale (p. 84).

Les règles morales positives ne sont lois que par analogie. Elles n'ont pas de sanction légale, c'est-à-dire de sanction imposée par un supérieur, mais elles ont une sanction imposée par l'opinion : « L'analogie entre une loi proprement dite et une loi que l'opinion impose, consiste dans le point de ressemblance que voici : dans le cas d'une loi imposée par l'opinion, aussi bien que dans le cas d'une loi proprement dite, un être, ou des êtres raisonnables, seraient exposés à un mal éventuel s'il ne leur convenait pas d'obéir au désir connu ou présumé d'un autre, ou d'autres êtres de même nature... L'analogie par laquelle ces deux sortes de lois sont rapprochées gît en la ressemblance de la sanction et du devoir improprement dits, avec la sanction et le devoir proprement dits... Ce qui manque à la loi de moralité positive (c'est-à-dire à la loi imposée par l'opinion), pour être assimilée à la loi proprement dite, c'est que le désir de ses auteurs n'a pas été régulièrement signifié et qu'ils n'ont pas expressément arrêté l'intention d'infliger une peine à ceux qui refuseraient de se soumettre à leur désir (p. 205). »

Je reproduis fidèlement ces analyses, que les lecteurs du continent pourront trouver bizarres et quintessenciées, parce qu'il est important, pour l'intelligence de la discussion à laquelle nous nous livrons, d'être fixé sur le sens qu'a, dans les théories d'Austin, le terme *moralité*, sens tout différent de celui que nous lui donnons d'ordinaire.

être appelées proprement lois. Un de ses adeptes a fait justement remarquer que les lois proprement dites sont des commandements procédant d'un être raisonnable déterminé, ou d'un corps déterminé d'êtres raisonnables, commandements auxquels s'attache, comme sanction, un mal éventuel. Telle est la loi de nature, mieux dénommée loi de Dieu, ou loi divine; telles sont les lois politiques humaines, imposées par des supérieurs civils aux personnes soumises à leur autorité. Quant aux lois imposées par l'opinion générale, elles ne sont appelées lois que par analogie. Telles sont les lois qui règlent la conduite des sociétés politiques indépendantes dans leurs mutuels rapports, et qui sont appelées lois des nations ou lois internationales. Ces règles sont appelées lois par analogie avec la loi positive, étant imposées aux nations ou aux souverains, non par le commandement positif d'une autorité supérieure, mais par les opinions qui ont généralement cours entre les nations. Les devoirs que ces lois imposent sont garantis par des sanctions morales, par la crainte qu'ont les nations ou leurs souverains de provoquer une hostilité générale et de s'exposer à des calamités probables, dans le cas où ils violeraient les maximes généralement reçues et généralement respectées (1). »

Placé à un autre point de vue, Heffter émet une idée analogue. « Sans doute la loi internationale ne s'est pas formée sous l'influence d'un pouvoir législatif, car les États indépendants ne relèvent d'aucune autorité commune sur la terre. Elle est la loi la plus libre qui existe; elle est privée même, pour faire exécuter ses arrêts, d'un

(1) Wheaton, *Elements of international law*, édit. Boyd, § 12.

pouvoir organique et indépendant. Mais c'est l'opinion publique qui lui sert d'organe et de régulateur; c'est l'histoire qui, par ses jugements, confirme le juste en dernière instance et en poursuit les infractions comme Némésis (1). »

Point de moralité internationale sans Dieu. — Qu'est-ce que cette moralité dont l'opinion dicte la loi?

Autrefois on disait : *Vox populi, vox Dei*. Mais aujourd'hui qu'on exclut Dieu, non seulement de la vie politique, mais de la vie sociale, l'opinion ne peut plus avoir une semblable autorité. Lorsque les hommes croyaient en Dieu et acceptaient les principes généraux de sa loi, l'opinion avait sa règle qui la préservait des déviations extrêmes en matière de justice. La loi qui émanait de l'assentiment universel pouvait être incertaine, flottante, pour l'application des principes, suivant la mobilité des impressions populaires; mais le droit dans ses bases restait inébranlable, et la sanction qui dérivait de la crainte de Dieu le faisait habituellement respecter. La jurisprudence moderne, quand elle prétend ordonner la vie sociale sans Dieu, ruine en même temps l'ordre légal et l'ordre moral (2).

(1) *Le Droit international de l'Europe*, édit. Geffcken, 1883, § 2.

(2) Pour les hommes qui croient en un Dieu créateur et législateur, la morale et le droit existent toujours, lors même que les moyens d'exécution font défaut dans l'ordre humain. M. Lucien Brun fait ressortir cette vérité avec la justesse et l'éloquence qui lui sont habituelles.

« Mais quoi! Un droit positif international? Ici encore une question se pose. Pour ceux qui nient l'existence du droit, là où il n'existe pas un pouvoir armé de moyens d'exécution et de contrainte, le droit international n'est qu'une noble chimère. Que parlez-vous, disent-ils, de droit, d'obligation, de traité? Où est le tribunal qui interprète les traités et juge les différends? Qui écrira au pied d'une sentence le : *mandons et ordonnons?* Et

De nos jours, lorsque les juristes parlent de moralité, ils n'ont en vue qu'une conception tout humaine. C'est l'homme qui est lui-même l'auteur de la loi. Demander la loi et la sanction de la loi à l'opinion, comme les juristes que nous venons de citer, c'est assez faire voir qu'on ne tient nul compte de Dieu. Notre siècle, qui a tant de prétention à la synthèse, met à la synthèse véritable un obstacle absolu, en éliminant de la science celui qui est le centre vivant de tous les êtres, le suprême principe et le maître souverain de l'ordre moral comme de l'ordre matériel. Au lieu de l'unité on n'a plus partout que la séparation, la confusion, l'incohérence, le désordre.

Lorsque Austin et ses disciples, tout en déclarant qu'il n'y a pas de droit international, faute d'une sanction supérieure, reconnaissent néanmoins une moralité internationale, on est en droit de leur demander où ils trou-

qui, l'ayant écrit, contraindra à l'exécution du jugement le débiteur récalcitrant qui ne reconnaîtra d'autre autorité que la sienne, et appuie sa résistance sur des baïonnettes et des forteresses? Où est donc le droit?

« Nous venons, nous, Messieurs, de résoudre cette difficulté. Je vous rappelle l'idée première et fondamentale de tout ce que vous avez entendu de moi jusqu'à cette heure : le droit et la procédure, le droit et la garantie du droit sont choses distinctes; le droit existe de soi, et l'impossibilité de le faire respecter, d'en procurer la réalisation, ne lui ôte rien, sinon de son utilité actuelle, au moins de son existence réelle et de la valeur de ses revendications. Cela est vrai pour les nations comme pour les particuliers. Il n'y a ni tribunal international, ni gendarme international; il y a néanmoins un droit international.

« La papauté fut, à un moment de l'histoire, l'arbitre suprême des querelles des souverains et des peuples. Elle apportait aux faibles, elle donnait au droit méconnu et menacé, l'appui d'une autorité matériellement désarmée, mais dont la conscience universelle, alors universellement chrétienne, réprouvait, condamnait le mépris. Nous sommes loin de là! » — *Introduction à l'étude du droit*, 3e conférence, Le droit des gens.

vent, dans la morale devenue purement humaine, la raison qui doit décider les nations à accorder aux règles de la moralité internationale l'obéissance que les individus, dans les États particuliers, accordent aux règles légales édictées par la puissance publique.

VII. — La moralité utilitaire.

La règle de l'intérêt propre. — On a tout d'abord songé à demander la raison déterminante du devoir au principe de l'intérêt, qui est la première raison d'agir qui s'offre à l'homme lorsqu'en l'affranchissant de toute autorité divine, on ne lui laisse d'autre but de sa vie que lui-même.

Suivant l'école utilitaire, dont les conclusions s'imposent souvent en pratique à ceux mêmes qui font difficulté d'admettre ses principes, les peuples se déterminent à observer la loi internationale par crainte des inconvénients qui résulteraient pour eux de son inobservation. « Les devoirs qu'impose la loi établie entre les nations par l'opinion générale sont appuyés sur des sanctions morales ; par la crainte qu'ont les nations, ou les souverains, de soulever une hostilité générale, et de s'exposer à des maux très probables dans le cas où ils violeraient les maximes généralement reçues et respectées (1). »

C'est en Angleterre que cette école a pris ses plus grands développements. Bentham et Austin sont ses maîtres autorisés. Elle a trouvé sur le continent un interprète dans l'un des juristes qui ont, en dernier lieu, traité du

(1) Pomeroy, *Lectures on international law*, Boston, 1886, p. 22.

droit international. D'après lui, « ce droit est fondé sur un compromis d'intérêts entre les gouvernements faisant partie de la communauté internationale... Le droit international est l'ensemble des règles juridiques qui déterminent les conditions nécessaires pour que les nations obtiennent la satisfaction de leurs intérêts dans leurs relations mutuelles (1). » Il est vrai qu'on cherche à déguiser, sous un amas d'abstractions et de subtiles analyses, la loi brutale de l'intérêt propre qui est toujours le dernier mot du système. Mais ceux-là mêmes que ses excès révoltent le plus ne peuvent parvenir à l'épurer. Sous les couleurs de l'intérêt général qu'ils s'efforcent de lui donner, elle garde le fond d'insociabilité qui lui est propre.

Le principe utilitaire honnêtement appliqué. — Parmi les disciples de Bentham et d'Austin, beaucoup sont, comme leurs maîtres, honnêtes dans leurs intentions et d'ordinaire dans leurs conclusions. L'un d'eux, posant les principes qui doivent dominer les rapports internationaux, se livre, sur la bonne foi entre les États, à des considérations fécondes en enseignements, à raison même du soin qu'il prend pour faire prévaloir *l'utilitarisme* honnête sur celui qui ne l'est pas. Je laisse la parole à l'auteur. Une analyse, outre qu'elle peut n'être pas toujours rigoureusement fidèle en une matière si subtile et si délicate, ne suffit point là où tout porte coup.

« Les maximes de droit sur lesquelles nous nous appuyons sont, dit sir Edward Creasy, l'auteur que nous citons, en accord parfait avec le vrai principe du vrai

(1) M. F. de Martens. *Traité de droit international*, cité plus haut, p. 12 à 24.

utilitarisme, c'est-à-dire qu'on peut démontrer que la pratique de ces maximes, comme règle générale de conduite, serait avantageuse à tous ceux dont les intérêts s'y rattachent. Je vais montrer comment, quoique je croie fermement au sens moral inné de l'homme et à son discernement instinctif du bien et du mal, comment je reconnais et j'adopte le principe utilitaire comme moyen d'argumentation et d'interprétation. »

Cette méthode, notre auteur l'applique à la matière des traités, où toute la doctrine se résume dans la maxime : *pacta servanda*. « Il est, dit-il, une opinion qui semble gagner du terrain : c'est que l'infraction à un traité, bien qu'elle soit toujours, selon les règles reçues du droit international, une cause légitime de guerre, peut n'être point répréhensible selon la morale, si l'État qui enfreint le traité a été contraint de l'accepter par des procédés violents et peu loyaux. Ainsi le Dr Mommsen, dans sa célèbre histoire de Rome, nous dit : « Une grande nation « ne doit pas céder ce qu'elle possède, si ce n'est sous la « pression d'une extrême nécessité ; les traités qui font « de ces concessions témoignent de la nécessité que l'on « subit et ne contiennent pas d'obligation morale. Cha- « que peuple considère comme un point d'honneur de « mettre en pièces, par la force des armes, ces traités « déshonorants. »

« Mais M. Senior a bien fait ressortir la différence entre l'obligation résultant des traités entre les États et l'obligation résultant des conventions entre particuliers. Il fait voir que le principe général d'utilité détermine la différence : « Les engagements pris par un individu sous « l'empire de la contrainte sont nuls parce que, pour le

« bien de la société, il devait en être ainsi. S'ils produi-
« saient une obligation, les gens timides seraient conti-
« nuellement contraints, par la menace et la violence,
« à l'abandon de leurs droits. De l'autre côté, l'avantage,
« le bien de la société exige que les engagements pris
« entre nations sous l'empire de la contrainte restent
« obligatoires, car s'ils ne l'étaient pas, les guerres ne se
« termineraient que par la soumission absolue et la
« ruine de la partie la plus faible. »

Des traités de 1815, que M. Senior prend pour exemple, sir Creasy rapproche ceux de 1871 entre la France et l'Allemagne, puis il continue en ces termes : « Un exemple de mépris scandaleux pour la force obligatoire des traités a été donné par la Russie, lorsqu'en 1871 elle informa l'Europe qu'elle ne se considérait plus comme liée par le traité de 1856, lequel interdisait à ses vaisseaux de guerre la navigation sur la mer Noire. Sur l'insistance de l'Angleterre, on ne passa outre que moyennant la déclaration que l'on reconnaissait le principe général que l'une des parties contractantes ne peut annuler une convention sans le consentement des autres parties contractantes. Toutefois la Russie atteignit son but en se débarrassant des restrictions imposées par le traité de 1856. Si l'on avait pu prévoir cette issue, l'Angleterre et la France auraient difficilement consenti à accorder la paix à la Russie sans avoir porté à sa puissance des coups plus sensibles et plus durables.

« Et qu'on n'oublie pas que la maxime qu'il faut garder la bonne foi, est vraie dans le droit international, non seulement par rapport aux stipulations insérées dans les traités formels, et dans les autres conventions diplo-

matiques supérieures, mais aussi par rapport à tout ce qui est promis explicitement ou implicitement (1). »

Impuissance de l'utilitarisme honnête. — Voilà comment on peut se forger un bon utilitarisme, que l'on fait à plaisir respectueux de la justice, et au nom duquel on dénonce les méfaits de cet autre utilitarisme, bien meilleur logicien, suivant lequel chacun voit la justice dans son propre avantage. Pourquoi, en effet, s'en tenir au bon utilitarisme, si l'autre est plus utile? Pour un véritable utilitaire, c'est celui-ci qui est le bon. Et de fait, les cupidités naturelles à l'homme seront toujours, en ceci, d'accord avec la logique, et quand elles auront la logique pour elles, qui les arrêtera? Si les consciences délicates, les âmes élevées, se refusent à écouter les suggestions de l'utilitarisme malhonnête, c'est qu'elles ont, pour le trouver malhonnête, quelque raison supérieure à l'utilité; mais alors elles ne sont plus utilitaires. Leur utilitarisme tient à une erreur de point de vue et de méthode, provenant d'une habitude d'esprit qui les porte à mettre, en première ligne, non pas exclusivement, mais à rang égal avec d'autres considérations plus graves, ce qui est du profit et de l'avantage temporel. Cette habitude d'esprit conduit à la méthode suivie par le célèbre moraliste anglais, William Paley, qui donnait pour fondement à la morale, la volonté de Dieu manifestée par l'intérêt général, principe que nous venons de voir appliqué par des juristes utilitaires à la théorie des traités internationaux.

(1) Creasy, *First platform of international law*, London, 1876, p. 34 à 43.

Au fond, dans les questions décisives, en dépit du vice des arguments que suggère le système, la morale, la vraie morale, se dégage, pour les consciences droites, de l'alliage utilitaire.

Pour les francs utilitaires, qui deviennent chaque jour plus nombreux à mesure que se perdent les traditions de l'enseignement chrétien, la règle de l'intérêt personnel, ou, pour mieux dire, de l'intérêt égoïste, tend à exercer exclusivement son empire, et l'État présent du droit des gens nous fait voir jusqu'où peuvent aller ses applications.

VIII. — La moralité par l'attrait de l'ordre.

Attrait naturel de l'homme pour l'ordre. — On a cherché, pour remplacer la sanction pénale qui manque au droit des gens sans Dieu, une raison de pratiquer la loi qui fût moins vulgaire que l'intérêt, et qui prêtât moins de facilités aux ambitions et aux cupidités de la politique. On a cru la trouver dans cet attrait naturel qu'a pour l'âme humaine l'ordre, dont le respect de la loi est la source, et l'on a voulu faire de ce sentiment, puissant sur les grandes âmes, le motif déterminant, pour les peuples et pour leurs chefs, d'observer entre eux les règles de la justice et de la bienveillance internationales.

Un professeur anglais, dans une publication récente, a développé ce thème. Les considérations par lesquelles il l'appuie, nous fournissent de très utiles enseignements sur l'État présent du droit des gens, et nous révèlent, avec une nouvelle évidence, l'inanité des efforts de l'école

qui prétend fonder l'ordre international sur des éléments purement humains (1).

Dans l'ouvrage que nous citons, l'attention est d'abord attirée sur le discrédit où est tombé le droit des gens aux yeux de ceux qui, n'y trouvant plus de lois dans le sens accepté du mot, n'y voient qu'une confusion de règles sans autorité, règles que chacun arrange au gré de ses passions et de ses intérêts. Pour relever le droit des gens dans l'opinion et lui rendre son autorité, on cherche, par une analyse plus complète et plus exacte des éléments constitutifs de la loi, un principe qui rende aux règles de la vie internationale leur réalité pratique.

Application du principe de l'évolution. — C'est à la théorie de l'évolution que notre auteur demande la solution du problème; il se croit en mesure de prouver que le temps approche où le respect de la loi sera garanti, sans qu'il soit nécessaire de faire appel à la sanction de la force. L'idée du progrès humanitaire est au fond de tout le système : « Il est à remarquer d'abord que la loi doit être considérée comme progressive. Cette notion une fois bien saisie nous épargnera beaucoup d'erreurs historiques et philosophiques. L'analyse par laquelle Austin distingue dans la loi le commandement, l'obligation et la sanction, ne s'applique pas à tout état de société. La loi s'est développée comme toute chose sur cette terre, et il n'y a pas de raison de croire que sa période de développement soit arrivée à son terme. Bentham et Austin ne paraissent pas avoir la moindre idée que les phéno-

(1) L'ouvrage dont il s'agit ici est : *Essays on some disputed questions in modern international law,* par T. J. Lawrence. Cambridge, 1884.

mènes légaux, soumis à leur pénétrante analyse, ne soient pas restés les mêmes depuis le commencement des temps, et qu'ils ne resteront pas les mêmes jusqu'à la consommation des choses. Il serait injuste de le leur reprocher, car ils vivaient avant que les idées de Darwin eussent révolutionné l'ordre des investigations scientifiques. »

Ou la force, ou l'amour de l'ordre. — Cela posé, M. Lawrence fait remarquer qu'Austin signale principalement dans la loi l'idée de force, mais qu'il s'y trouve en outre l'idée d'ordre, de droiture, d'uniformité et d'autorité. Suivant la disposition des esprits, on peut, d'après lui, mettre en évidence tantôt l'un, tantôt l'autre de ces éléments, le reste demeurant pour un temps dans l'obscurité. Nous pouvons, semble-t-il, commencer par exclure de notre considération les idées de droiture et d'autorité ; elles se présentent naturellement à l'esprit lorsqu'on s'arrête à l'idée de la loi, mais elles sont en moindre rang que les autres. Rarement elles viennent en première ligne (c'est toujours notre auteur qui parle), tandis que les notions de force, d'ordre, d'uniformité sont fréquemment en évidence. Quant à la notion d'uniformité, elle est prédominante lorsqu'il s'agit des lois du monde physique, mais pour le monde moral elle se confond avec la notion d'ordre. « Il nous reste donc, poursuit M. Lawrence, les idées de force et d'ordre, et il est difficile de dire laquelle des deux est la première et la plus importante. Nous voyons dans la loi quelque chose d'impératif, un commandement émis par un pouvoir supérieur, un arrêt qu'on ne peut mépriser impunément. Mais nous y voyons aussi ce qui restreint les im-

pulsions désordonnées de notre nature, ce qui introduit l'ordre dans les actions et les affections de l'humanité. Dans notre définition de la loi, accorderons-nous toute l'importance à la force qui impose la soumission, ou à l'ordre qui est le résultat de l'obéissance? La loi sera-t-elle pour nous ce que le supérieur commande, ou bien ce qui régularise notre conduite? »

L'auteur conclut que l'on ne peut élever le système de la loi internationale que sur l'une de ces deux notions : ou la force, ou l'ordre. « L'opinion courante, influencée presque exclusivement par Bentham et Austin, se prononce en général en faveur de la première de ces deux notions. Pour moi, je dirais, si j'osais, que la conception de la loi d'Austin n'était pas seulement étroite et imparfaite, mais qu'elle n'était pas exacte, même pour le temps où elle se produisait, et qu'elle le devient de moins en moins chaque jour. La force est le principal appui de la loi aux époques qui connaissent peu la loi; mais à mesure que la force fait son office, qui est de réduire les impulsions anarchiques et de discipliner la société, elle cesse d'être le moyen principal d'obtenir l'obéissance. La loi n'émane plus de la seule volonté du supérieur, mais de la sagesse de la communauté. La puissance de la loi n'est pas dans la force employée sous le contrôle du gouvernement, mais dans le sentiment général de sa valeur intrinsèque et de son utilité. » Il suffit donc de la considération de l'ordre que la loi procure à la société, pour décider les membres de la société à l'observer. « La sanction, qui est l'élément prédominant dans la conception la plus répandue de la loi, nous la reléguons au second plan, la grande question étant pour nous,

non point qui peut prêter main-forte à une loi donnée, mais bien, la loi met-elle l'ordre dans la conduite humaine? »

Voilà à quoi conduit la sophistique introduite dans la jurisprudence! Désormais, l'homme est bien son seul maître; il fait lui-même, dans la société démocratisée, la loi qui régnera sur lui; il s'oblige lui-même à la suivre, par la bonne opinion qu'il en a. Mû par le sentiment de l'ordre inné en lui, par l'impulsion de cette justice que Proudhon appelait immanente et qui se développe en proportion du développement de la conscience, l'homme conforme ses actions à la loi. Il est donc en même temps législateur et sujet, et les dispositions qu'il prend sur lui-même sont des lois. Or, ce qui est vrai de l'homme individu, l'est également des agrégations d'hommes formées en États indépendants. Pourquoi dès lors faire difficulté de reconnaître comme lois les règles que suivent les nations dans leurs mutuels rapports? Elles sont lois, dans la rigueur du terme, grâce à la force exécutive que leur donnent, sans que la contrainte matérielle s'en mêle, le sentiment, l'instinct de l'ordre, sentiment, instinct qui sont immanents dans la conscience des peuples, comme ils le sont dans la conscience de l'individu (1).

Faisant application de ces théories au droit des gens, M. Lawrence conclut en ces termes : « Si l'idée qu'Austin donne de la loi est absolument vraie, on ne peut appeler lois d'autres règles que celles qui sont établies par un

(1) Supposez cette théorie vraie, la fonction du gouvernement s'efface en raison du progrès moral de la société. La théorie de l'évolution a conduit M. Spencer à dire que « le gouvernement est une fonction corrélative à l'immoralité de la société »

auteur déterminé et pourvues d'une sanction précise. Il est impossible de soutenir que les lois dont nous nous occupons (les lois du droit des gens) puissent être comprises dans cette catégorie. Au sens d'Austin, ce ne sont donc point des lois. Mais il y a, nous l'avons vu, de bonnes raisons pour rejeter la définition de la loi donnée par le grand jurisconsulte analyste; nous avons donc substitué l'idée d'ordre à l'idée de force dans la définition à laquelle nous nous sommes arrêté, et nous en sommes venu à considérer, comme lois, les préceptes qui règlent actuellement la conduite humaine, n'importe l'autorité de laquelle ils procèdent, ou le genre de sanction dont ils sont pourvus. Pour ceux qui admettent cette manière de voir, les usages qui règlent la conduite des nations civilisées les unes à l'égard des autres, sont réellement des lois, alors même qu'aucune peine définie n'est portée contre ceux qui les enfreignent (1). »

Impuissance pratique du système. — Voilà le droit des gens réhabilité, à ce que dit notre auteur, mais le voilà aussi singulièrement énervé! Que peuvent donc la pensée de l'ordre, l'attrait naturel de l'âme humaine pour ce qu'elle reconnaît juste et droit, contre les passions, les ambitions, les cupidités dont l'homme est sans cesse travaillé? C'est une expérience aussi vieille que le monde que l'homme, tout en louant le bien, tout en admirant ceux qui le pratiquent, fait le mal qu'intérieurement il blâme :

Video meliora proboque, deteriora sequor ;

(1) Toutes ces citations sont extraites de l'*Essay* n° I, intitulé : *Is there a true international law?* p. 5 à 29.

Cela a été dit tant de fois qu'on ose à peine le redire. Ne trouve-t-on pas toujours des philosophes et des juristes pour établir, au besoin, par raison démonstrative, que ce que l'on a, en tout temps, considéré comme l'ordre, n'est, en réalité, qu'une certaine manière de désordre, et que l'ordre véritable exige des choses que l'ordre ancien, renversé décidément par l'évolution de la conscience humaine, réprouvait comme des atteintes aux droits fondamentaux des peuples? Que nous dit aujourd'hui le droit nouveau sur les nationalités? Que n'a-t-il pas détruit, que n'a-t-il point indûment envahi, au nom de l'ordre fondé sur les droits de la conscience nationale?

IX. — La moralité par la crainte de Dieu est l'unique solution.

La morale sans Dieu ne peut obliger. — La loi morale est le vrai fondement du droit des gens; on ne saurait trop l'affirmer contre les positivistes. Mais encore, sur la loi morale, il faut s'entendre, vu que de nos jours la sophistique excelle à détourner et à altérer le sens des mots les plus usuels, créant ainsi aux intelligences des pièges contre lesquels tous ne se défendent pas suffisamment.

La morale, lorsqu'on prétend en construire l'édifice en dehors de toute base divine, ne peut créer pour les hommes aucune obligation, pas plus dans la vie internationale que dans la vie sociale limitée à un état particulier. Aucun des systèmes, aucune des combinaisons philosophiques qui tiennent Dieu à l'écart, n'ont cette puissance.

On en revient toujours à cette absurdité de l'homme se liant lui-même, par la seule force de sa liberté, alors que cette liberté reste, quoi que l'on fasse, toujours maîtresse d'elle-même, et qu'elle nous est si naturelle que nous ne pouvons valablement l'abdiquer.

Il n'y a qu'un moment nous entendions un savant jurisconsulte, qu'on ne rangera certes point parmi les rêveurs, mais chez qui le rationalisme avait obscurci la vraie notion du droit, nous entendions Heffter nous dire que la loi internationale « est la loi la plus libre qui existe sur la terre, » parce qu'elle émane de l'opinion publique qui lui sert d'organe et de régulateur, et qu'elle tire sa force de la conviction commune des États. Mais quelle sera donc la force du libre droit émanant de cette loi, la plus libre des lois? Le libre droit ne serait-il pas la faculté pour tous de faire ce que l'intérêt propre conseille, la conscience souveraine de chacun étant naturellement inspirée par l'intérêt de chacun? A quelle autre loi l'homme, affranchi de l'autorité divine, pourrait-il être assujetti? Qui d'ailleurs prononcera entre les consciences opposées l'une à l'autre sous l'empire du libre droit? La conscience du plus fort ne sera-t-elle pas toujours la meilleure? Entre des prétentions qui se croient et ont le droit de se croire également justifiées, quel autre moyen de décider que la force?

L'obligation par le commandement divin. — Mais si vous réintégrez Dieu, créateur et législateur, à la place souveraine qui lui appartient dans le monde social, vous n'avez plus à vous mettre en peine pour donner à la loi des nations la réalité que les théories rationalistes ne peuvent lui trouver. Vous n'aurez plus alors nul em-

barras pour établir qu'il y a, entre les peuples, des droits et des devoirs proprement dits, dont une sanction efficace procure l'accomplissement.

Assurément la loi des nations est une loi morale; assurément il y a, comme dit Austin, une moralité internationale, et c'est même, dans un sens différent de celui qu'Austin donne à ces mots, une moralité positive. Cette moralité est sérieuse, pratique, lorsque les peuples et leurs chefs savent que Dieu est l'auteur de la loi et qu'il exerce sa justice souveraine sur ceux qui enfreignent ses commandements. La loi morale ainsi comprise fait régner dans le monde l'ordre, tel que la volonté du Créateur l'a établi; elle assure, par la crainte de Dieu, le respect général de la justice, qui devient le fondement de toutes les coutumes en vigueur entre les États. Voilà le droit des gens suivant la conception chrétienne, et l'on voit s'il a sa réalité (1).

A toutes les théories où l'on prétend se passer de Dieu, que manque-t-il pour avoir la réalité de la loi?

Aux unes, celles qui partent de la force, il manque l'autorité de l'ordre, qui est l'autorité de la vérité même dont la loi doit toujours être l'expression. — Aux autres,

(1) Sir Phillimore repousse la théorie d'Austin sur la moralité internationale, en tant qu'elle établirait une règle de conduite dépourvue de la sanction divine : « Certains veulent comprendre dans la désignation de moralité internationale les principes de justice que le christianisme a répandus chez les peuples qui en professent la croyance. Ils veulent restreindre absolument l'appellation de loi aux traités, aux coutumes et à la pratique des nations. S'il ne s'agissait que d'un arrangement théorique de la matière du droit des gens, cela serait de peu d'importance. Mais il est de la plus grande importance pratique d'établir la subordination de la loi qui dérive du consentement des nations à la loi qui dérive de la volonté divine. » (*Commentaires*, t. I, p. 25, 3e édit., 1879.)

celles qui partent d'une notion abstraite de l'ordre, il manque l'autorité de la sanction par la contrainte.

Dans la conception catholique de la loi, on trouve à la fois en Dieu, source de toute loi, les deux éléments substantiels de la loi : l'autorité de la vérité, dont la loi divine est l'expression directe et souveraine, et la volonté du supérieur qui tire de sa puissance infinie le droit de coaction, complément nécessaire de toute prescription légale.

Trouble des peuples privés de la justice chrétienne. — Les peuples modernes, au milieu de leurs égarements, qui sont plutôt encore les égarements de ceux qui les conduisent, les peuples modernes ont conscience de la fragilité du lien qui les unit et de l'impuissance des principes invoqués pour maintenir entre eux les rapports de l'ordre international. Que de fois n'avons-nous point entendu ce cri désespéré : Il n'y a plus de droit des gens ! Et de fait, on a pu le voir par ce qui précède, si l'on parle souvent aujourd'hui de loi internationale et de droit des gens, on serait fort embarrassé de donner à ces mots une signification nette et pratique.

Point de Dieu, point de loi ; point d'autorité, point de droit ! Où est aujourd'hui l'autorité entre les nations ? La grande ennemie de toute autorité, la Révolution, s'impose à la société internationale comme elle s'impose à chacun des États de l'Europe à demi déchristianisée. Jeté hors des voies providentielles, le monde moderne s'épuise à la recherche d'un ordre de justice et de paix dont l'Église a seule les principes.

A plusieurs reprises, la conscience chrétienne a protesté contre ce désordre, et les protestations ne viennent pas

seulement de ceux à qui la foi catholique et la fidélité à l'autorité du Pontife suprême rendent plus facile l'appel à la seule puissance capable de mettre l'ordre entre les nations. Elles partent fréquemment aussi des communions séparées, quelquefois même de pouvoirs qui semblent représenter dans le monde des idées et des intérêts tout opposés à ceux que l'Église affirme et défend. Tous sentent que le sol se dérobe sous leurs pieds.

Le monde, sécularisé par le progrès logique de l'idée protestante, n'a plus pour se régir et se conserver que les principes d'une justice douteuse, dont l'ordre naturel est la seule base. S'il y a encore là une certaine force capable d'arrêter pour un temps la dissolution de la société internationale, il n'y a plus cette puissance de vie et d'action que le principe surnaturel peut seul donner en sa plénitude. Les sociétés, la société internationale comme les autres, lorsqu'elles sont privées de la force surnaturelle que l'Église communique à l'humanité, ne sont plus dans leur état normal. Elles n'ont plus cette vertu de grandir, de progresser, qui est dans les conditions de l'existence humaine. Au lieu de croître, elles décroissent. Si, pour un temps, elles semblent croître dans les choses extérieures et matérielles, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'en décroissant dans les choses morales, qui sont les choses essentielles, elles finissent par décroître dans les choses matérielles. Leur prospérité même les épuise par les vices et les prétentions subversives qu'elle favorise, et par les efforts continus qu'exige, au milieu de la ruine des vertus morales, la conservation de l'ordre indispensable à la vie de chaque jour. Ces sociétés, trop confiantes en elles-mêmes, meurent de ce

qui semblait être leur force. Il suffit d'une commotion subite, ébranlant le fragile édifice d'un ordre tout extérieur, pour les précipiter dans un de ces abîmes où tout périt sans retour.

L'Église parle à ces nations troublées au nom du Dieu qu'elles ont quitté. Le monde, que la philosophie humanitaire a jeté dans les obscurcissements et les hésitations du doute, s'émeut à ces enseignements où brillent la simplicité et l'autorité de la vérité. Tout en leur refusant son obéissance, il en subit la salutaire impression. La marche fatale de l'erreur en est ralentie. Viennent ces heures où les grandes catastrophes, les profondes déceptions, forcent l'homme à réfléchir, et les semences de justice et de charité, que l'enseignement du Vicaire du Christ a répandues parmi les peuples, ne resteront point stériles. En attendant ce réveil divin, les solennelles revendications de l'Église mettent obstacle aux derniers excès de l'arbitraire utilitaire, et arrêtent la corruption totale du droit des gens (1).

(1) Le Concile du Vatican a été l'occasion d'une imposante manifestation des dispositions de l'Église en cette grave question de la restauration du droit des gens, manifestation d'autant plus remarquable qu'elle eut pour promoteur, non point un publiciste catholique, mais un protestant anglais. David Urquhart, ancien diplomate, qui avait intéressé à ses réclamations pour le redressement des coutumes du droit des gens moderne, une association d'ouvriers anglais.

Le R. P. Ramière parle en ces termes du *postulatum* déposé au Concile du Vatican, à la suite des démarches faites par le groupe à la tête duquel était David Urquhart :

« Au Concile de Trente, les ambassadeurs des princes catholiques s'opposèrent de toutes leurs forces à ce que la sainte assemblée s'occupât de la réforme des puissances temporelles ; et voilà qu'aujourd'hui les associations populaires, formées dans les contrées protestantes, envoient leurs députés au Concile du Vatican pour le supplier de mettre la main à cette indispensable réforme, qu'aucune autre autorité n'est en état d'accomplir.

Au milieu des erreurs qui lui créent tant de difficultés et de périls, notre époque ne se désintéresse pas de la justice : on peut voir même qu'elle la cherche avec une passion que rarement les hommes ont eue au même degré. Elle la cherche avec plus d'ardeur que de succès, parce qu'elle ne la demande pas toujours aux institutions et aux pratiques qui peuvent le plus sûrement la lui donner.

X. — Impuissance des combinaisons de la politique moderne.

L'équilibre par l'intérêt. — L'équilibre utilitaire, sur lequel la politique sécularisée des peuples modernes comptait pour assurer la paix et le respect du droit, n'a pas tenu ses promesses.

Il faut, nous l'avons dit ailleurs, qu'il y ait entre les

« Il ne nous appartient pas évidemment de faire connaître à l'Église son devoir; mais rien ne peut nous empêcher de faire connaître les vœux qui lui ont été exprimés par les hommes les plus zélés pour le succès de sa divine mission.

« Le premier de ces vœux, et le plus important par la haute dignité des personnages dont il émane, est celui qui a pris, au Concile, la forme d'un *postulatum* solennel, signé d'abord par le patriarche et tous les évêques arméniens, et adopté ensuite par les membres les plus considérables du Concile. Signé par tous les évêques qui faisaient partie des commissions conciliaires, et par un grand nombre d'autres prélats, ce *postulatum* n'avait été positivement repoussé que par deux des plus ardents antagonistes de l'infaillibilité pontificale, l'un croate et l'autre français. (Comment ne pas remarquer ici que les catholiques libéraux continuent, par cette opposition, la tradition du césarisme d'il y a trois cents ans). La commission des *postulata* l'admit à l'unanimité et le soumit au pape, qui ordonna de le communiquer au Concile. Il avait pour objet d'obtenir que la sainte assemblée promulguât solennellement les grands principes du droit des gens. » — *La Restauration du droit des gens,* par le R. P. Ramière, Paris, Lecoffre, 1873, p. 38.

États destinés à vivre indépendants, un certain équilibre de forces et d'influences, qui s'oppose à la domination oppressive d'un seul. C'est une des conditions de la justice dans la société internationale : la justice est le principe régulateur de l'équilibre ainsi compris. principe efficace lorsque la justice a dans le monde un gardien incorruptible. Dans le système qui résume les efforts de la politique pendant le dix-septième et le dix-huitième siècle, il ne s'agit que de la balance des intérêts; et comme un tel principe ne peut engendrer que des rivalités, on a vu les combinaisons qui devaient procurer la paix et le respect du droit. ouvrir en réalité des séries de guerres sans fin. Comme l'a dit avec justesse le Père Ramière, « ces combinaisons trouvent un ennemi dans chacun de leurs défenseurs, » le même sentiment de jalousie qui porte les puissances à réunir leurs forces pour maintenir l'équilibre excitant chacune d'elles à le détruire pour son propre compte. M. de Carné a fait remarquer que « des théories d'équilibre, exclusivement fondées sur le balancement des forces et des intérêts, ne sont une garantie pour aucun droit. Il suffit, en effet, qu'une iniquité soit commise en commun pour être sanctionnée par un pareil droit des gens. Aussi les nationalités ne furent jamais moins respectées dans le monde que par les générations qui ont fait de la balance des États la seule base de leur foi sociale; et faut-il reconnaître que le partage de la Pologne a été le dernier mot du droit public élaboré au siècle précédent. »

Le concert européen. — On avait, après les événements de 1814, fondé de grandes espérances sur ce qu'on appelait le concert des grandes puissances, ou l'arbi-

trage européen. L'idée d'établir entre les nations une sorte de souveraineté de la raison générale plaisait fort au libéralisme. On ne voulait pas voir que le droit supérieur de réglementation et de juridiction, que s'arrogeaient les grandes puissances, n'était au fond que l'exercice du droit du plus fort. On voulait croire que les plus forts étaient aussi les plus sages : c'est la théorie par laquelle se justifient tous les despotismes. On avait appris pourtant, en 1815, ce que peut faire du droit et de la liberté des faibles cette sagesse des plus forts. Voilà que maintenant les plus forts entre les forts prétendent régler tout seuls l'ordre du monde. Où est aujourd'hui l'entente des puissances qui semblait, en 1856, promettre tant de merveilles? Et le traité de Berlin, qui n'a pas dix ans de date, qu'advient-il des arrangements qu'il consacrait?

L'arbitrage international. — Malgré toutes les déceptions, l'homme aime à poursuivre le rêve de la concorde universelle. Les plus sensés, ceux qui comprennent que la condition terrestre de l'humanité ne comporte pas une telle perfection, sont néanmoins d'avis qu'il ne faut pas négliger les moyens qui permettent d'approcher, ne fût-ce que de loin, d'un état où le règlement pacifique des différends internationaux rendrait inutiles les désastreuses violences de la guerre. Si peu qu'on atténue les souffrances qu'infligent à l'humanité les revendications du droit par les armes, auxquelles les peuples sont trop souvent réduits, il y a toujours là un résultat digne d'être recherché. Mais il faut convenir que jusqu'ici le succès n'a pas répondu aux espérances dont bien des âmes généreuses se sont flattées.

C'est à l'arbitrage entre les États que l'on fait appel. c'est à l'institution d'une haute cour d'arbitrage international que l'on vise. Mais que nous sommes loin de la réalisation d'un tel *desideratum!* Un des écrivains qui ont le mieux fait valoir les bienfaits de l'institution conclut par des remarques peu encourageantes : « La première difficulté est de fixer la loi d'après laquelle la cour suprême jugera. Chaque fois qu'on discute une question de droit des gens, les parties adverses peuvent invoquer des autorités et des précédents (rien d'étonnant dans l'état où nous avons vu qu'est le droit des gens). En l'absence de principes arrêtés, la discussion peut s'éterniser. Il n'y a point de raison pour que le débat finisse. D'ailleurs aucun pays ne se soumettrait d'avance au jugement d'une haute cour dont les décisions pourraient compromettre sa prospérité, son existence même; ç'a toujours été le côté utopique et vraiment dangereux, que les philosophes n'ont pas vu et qui a arrêté les hommes d'État. Le temps viendra où la fédération des peuples s'établira, mais l'heure n'est pas encore venue. La vraie civilisation, le vrai sentiment chrétien, n'exercent pas encore un empire assez général, assez incontesté (1). »

L'idée peut être séduisante, si on ne l'envisage qu'à la superficie, avec l'illusion humanitaire de la bonté progressive de la nature humaine. Mais on la trouve bientôt chimérique, si l'on considère les conditions de sa réalisation. Sera-t-elle applicable, s'il s'agit d'une de ces questions d'honneur national sur lesquelles les États ne transigent pas, ou de quelqu'une de ces causes de guerre

(1) M. de Laveleye, *Des causes actuelles de guerre en Europe et de l'arbitrage.*

profondes, mais secrètes, dans lesquelles l'indépendance des peuples se trouve en question? Que de guerres ont des causes de ce genre, justes quelquefois, injustes plus souvent, mais, quoi qu'il en soit, impossibles à déférer à un tribunal d'arbitres. Et, quant à l'acceptation et à l'exécution de la sentence arbitrale, n'y aurait-il pas des difficultés? Il est vrai qu'en des affaires très graves et très délicates, on a vu exécuter par de grandes puissances des sentences dont elles étaient profondément froissées et dont elles révoquaient en doute la justice. Cela s'est vu notamment dans l'affaire de l'*Alabama*. Mais on sait comment l'arbitre anglais, Sir Alexandre Cockburn, refusa de signer la sentence, parce qu'elle lui paraissait, en plusieurs points, non fondée en droit. Est-il certain que, si les circonstances avaient laissé à l'Angleterre toute sa liberté d'action, elle eût accepté cette décision dont son représentant dans le tribunal arbitral avait établi sans réplique le mal fondé? N'est-il pas permis de croire, d'ailleurs, qu'un grand pays, qui s'est vu réduit à une si pénible nécessité, hésitera une autre fois à courir la chance d'un arbitrage qui peut avoir une telle issue?

L'institution ne peut fonctionner avec pleine efficacité que par l'établissement d'une haute cour arbitrale permanente, devant laquelle seraient portés, au moins pour être jugés en conciliation, les différends assez graves pour justifier l'emploi des armes. Mais comment, entre des États indépendants, faire accepter l'autorité d'un tribunal émanant de puissances qui n'ont, les unes à l'égard des autres, aucun principe de supériorité, et que les principes mêmes du droit des gens constituent à

l'état de parfaite égalité. Si vous prenez pour arbitre une puissance qui l'emporte sur les autres en autorité morale, alors l'arbitrage ordinaire se comprendra. C'est ainsi que, plus d'une fois, même du côté des chrétiens dissidents, on a proposé, et que, de fait, on a accepté, provoqué même, le jugement des causes internationales par le souverain Pontife. Mais remarquez qu'il ne s'agit, dans ces manifestations de confiance politique, que d'une simple attribution d'autorité de par la volonté des justiciables eux-mêmes, et cela dans un cas particulier, où les raisons de la politique, les convenances de la situation ont pu exercer une grande influence. Mais croyez-vous que, dans l'état présent du monde, l'arbitrage pontifical eût plus de chance qu'un autre de se faire accepter, comme une institution normale dans la société internationale (1)?

(1) Un jurisconsulte qui jouit d'une grande et juste autorité en ces hautes questions, M. Jules Lacointa, dans une introduction qu'il a mise à un ouvrage récent du comte Kamarowski, *le Tribunal international*, fait une citation intéressante d'une revue anglaise, *le Spectator* :

« L'humanité est à la recherche d'un arbitre dont l'impartialité soit indiscutable. Sous de nombreux rapports, le pape est par position désigné pour cet office. Il occupe un rang qui permet aux monarques aussi bien qu'aux républiques de recourir à lui sans aucun sacrifice pour leur dignité. Comme conséquence de sa mission, non seulement le pape est impartial entre toutes les nations, mais encore il est à un tel degré d'élévation que les différences sont imperceptibles à ses regards. Reste la question de religion : mais cette difficulté va s'affaiblissant. Nulle contrée ne pouvait avoir, à ce sujet, de plus fortes préventions que l'Allemagne. Eh bien! le prince de Bismark a consenti à s'adresser au chef de l'Église romaine. Évidemment les Carolines importent peu au prince de Bismark; mais le fait que l'homme d'État le plus fier du continent reconnaît, à la face du monde, qu'il peut sans déroger soumettre sa conduite, « dans une affaire internationale, » à l'appréciation du pape, est une preuve extraordinaire que le pape occupe encore dans notre sceptique monde moderne une place exceptionnelle. »

XI. — La ruine du droit des gens.

L'oubli du droit, les illusions humanitaires. — Où en est la pratique internationale, où en est le droit des gens, dans ce monde qui a renié la vérité chrétienne? Au milieu de la confusion que l'erreur a répandue parmi les nations, dans l'incertitude de tous les droits et de toutes les situations, il ne peut y avoir que le repos précaire que donne la force. Mais il est rare que la force se contienne elle-même, et l'on a toujours vu, surtout dans la société internationale, les puissants user de leur supériorité au détriment des faibles. Puis, lorsque la force règne et qu'en elle seulement on peut trouver le repos du moment et une tranquillité éphémère, on finit par oublier le droit, et l'on forge des théories par lesquelles la violence se donne les apparences du droit.

Ce n'est pas qu'au milieu des ténèbres qui se sont étendues sur le monde politique, toute lumière de vérité et de justice soit éteinte. Aux heures les plus solennelles, les protestations de l'Église rappellent aux peuples les principes qui ont longtemps régné sur eux, et ces protestations ne restent pas toujours sans écho dans la conscience publique. D'ailleurs, c'est un fait que jamais, peut-être, les aspirations des masses à la justice politique n'ont été plus générales et plus vives. Mais faussées et égarées qu'elles sont par les utopies coupables des humanitaires, elles se trompent de voie; croyant aller au bien, elles se précipitent avec l'aveugle impétuosité du fanatisme dans des abîmes d'iniquité. Par une perversion

satanique, on a fait du mal le bien, et les masses fascinées poursuivent leur erreur, avec les malsaines ardeurs qui ont remplacé les grands et féconds enthousiasmes inspirés jadis aux peuples par les appels de l'Église pour la défense du droit violé, de la foi opprimée, des faibles persécutés.

La force règne par le principe des nationalités. — Le droit des nationalités, cette habile création de la secte humanitaire, met aux mains des pouvoirs voués au renversement du droit chrétien une arme d'une puissance redoutable. Couvrant des apparences de la justice la violence révolutionnaire, que de consciences honnêtes on a su attirer au service des plus malhonnêtes entreprises !

Le droit des nationalités, base de toute la politique nouvelle, envahit l'ordre international par deux voies que la logique révolutionnaire s'est facilement ouvertes, au milieu des ruines du vieux droit chrétien.

La Révolution, qui déteste tout ce qui met l'ordre dans la société, repousse, comme une atteinte à la liberté naturelle des États, le droit d'intervention, et elle met au rang de ses principes fondamentaux, pour les relations internationales, la règle de non-intervention.

Avec un instinct de destruction non moins perspicace, la Révolution manifeste une invincible horreur pour les droits séculaires qui, par la puissance de la tradition, opposent une solide barrière aux démolitions du rationalisme. Il lui faut, pour son œuvre, des États nouveaux qui soient des créations de l'idée humanitaire, et, pour pouvoir les former avec les apparences du droit, elle a imaginé le système des annexions.

Non-intervention et annexion, deux mots qui résument, dans la pratique, tout le droit nouveau !

Le mal affranchi par le principe de non-intervention. — Les théories modernes de non-intervention sont la conséquence de cette erreur fondamentale du libéralisme, qui veut que la personnalité de l'homme soit sacrée, et que sa liberté, tant qu'elle ne s'attaque pas directement et matériellement au droit d'autrui, demeure inviolable. De l'individu, on transporte cette règle à l'être collectif de l'État. Le but non avoué, mais qui est le but principal du système, c'est de rendre inattaquable la liberté du mal. Sous une apparence de respect humanitaire pour le droit d'indépendance des peuples et pour le principe des nationalités, on se propose d'assurer à la Révolution toute latitude pour son œuvre de destruction sociale.

Un publiciste de l'école italienne va nous dire comment le principe de non-intervention se rattache au droit de la conscience nationale, et jusqu'où peuvent aller ses conséquences, d'après le droit nouveau.

« Les nations réalisent entre elles le juste, en respectant leur personnalité nationale, et, comme toute personnalité nationale est une nation, le respect et la réalisation des nationalités constituent le fondement général du droit des gens. Par conséquent, c'est dans le principe des nationalités que doivent se rencontrer le fondement et les limites du principe de non-intervention. Pour qu'une nationalité existe, il faut qu'elle soit autonome, c'est-à-dire indépendante et libre, en possession de son entière activité intérieure et extérieure. Son autonomie disparaît quand un autre État prend part, sous quelque forme que ce soit, à la direction intérieure de la nation ;

par conséquent, l'intervention qui substitue la souveraineté étrangère à la souveraineté nationale, blesse et détruit le caractère essentiel, constitutif de la nationalité. Le principe des nationalités exige donc et proclame le principe de non-intervention. Que le gouvernement intérieur d'un peuple soit bon ou mauvais, l'étranger n'a pas de juridiction pour s'immiscer dans son action. Chacun est libre de se conduire comme il lui convient. Ce qu'il faut à chaque peuple, c'est une liberté complète dans son territoire, avec une juridiction unique et sous la souveraineté nationale, souveraineté qui sera unitaire ou multiple, barbare ou civilisée, conservatrice ou démagogique, douce ou violente, craintive ou hardie, pacifique ou belliqueuse, rétrograde ou progressive, mais qui seule, et toujours seule, a le droit de gouverner l'État (1). »

Le dernier mot de cette doctrine, c'est l'individualisme, produit naturel du rationalisme révolutionnaire. On ne pouvait introduire, dans le droit des gens, de doctrine qui répondît mieux à l'idée que le libéralisme se fait de la vie humaine. L'essence du libéralisme, n'est-ce point le respect de la liberté du mal? C'est la conséquence naturelle de tout le dogme humanitaire, qui considère comme sacré tout ce qui vient de l'homme.

(1) Carnazza Amari, *Traité du droit international*, t. I de la traduction, p. 516 à 524.

La Révolution n'a pas toujours professé le principe de non-intervention, et l'on sait qu'en réalité elle ne le pratique guère; elle l'enfreint aisément quand il s'agit de donner appui au mal contre le bien.

Voir sur ce point, et, en général, sur la ruine du droit des gens par le principe humanitaire, le très intéressant rapport présenté par M. l'abbé Defourny au congrès des jurisconsultes catholiques de 1887, sur 89 *et le droit des gens*. — *Revue catholique des institutions et du droit*, n° de décembre 1887.

Conçoit-on une société qui se considérerait comme obligée, en vertu du respect de la personnalité humaine, de tolérer dans son sein des gens sans aveu, qui se livreraient, à leur foyer domestique, à toutes les injustices et à toutes les immoralités? Une pareille société ne seraitelle pas en péril d'être anéantie, à tout le moins d'être à chaque instant troublée dans son existence? La société internationale courrait-elle un moindre danger, si des gouvernements comme ceux de la Commune ou du Comité de salut public étaient acceptés par les autres peuples, spectateurs impassibles du renversement, par ces gouvernements monstrueux, de toutes les lois divines et humaines? N'est-ce pas là pourtant qu'on en viendra si l'on met en pratique le principe que « toute souveraineté, barbare ou civilisée, conservatrice ou démagogique, douce ou violente, » a droit à une liberté illimitée sur son territoire?

Avec une pareille théorie, on peut dire qu'il n'y a plus de droit des gens, parce qu'il n'y a plus de justice universelle, plus d'ordre général, plus de droits et d'intérêts communs, mais seulement des droits et des intérêts juxtaposés, et non associés et coordonnés comme il le faut pour former une société.

Les peuples qui font profession du droit nouveau sont voués à l'anarchie internationale, aussi bien qu'à l'anarchie intérieure. Ils ne peuvent avoir, les uns à l'égard des autres, aucune assurance de voir leurs droits respectés. Tout à l'heure, lorsque nous dirons comment on se sert du principe de non-intervention pour couvrir les entreprises d'annexion poursuivies en vertu du principe des nationalités, on aura la preuve qu'il n'y a

plus, dans le système, aucune sécurité pour personne.

L'annexion. — L'annexion, méthode ingénieuse d'agrandissement territorial, offerte par le droit nouveau aux souverains qui convoitent le bien d'autrui, dérive logiquement du droit des nationalités.

Les éléments de la nationalité qui concourent à former une conscience nationale, peuvent être communs à des populations vivant sous différentes souverainetés politiques. Il arrive alors que ces souverainetés consacrées par le droit de longue possession se trouvent en contradiction avec la vraie, avec la seule souveraineté que reconnaisse le droit nouveau, avec la souveraineté dont la conscience populaire est la source. Il y a alors comme des tronçons violemment séparés d'un même être qui cherchent à se rejoindre. Et non seulement ils doivent avoir la liberté d'opérer leur réunion suivant la loi suprême de la nature (c'est la prétention du droit nouveau), mais ils ont le devoir de travailler à cette union, hors de laquelle ils ne peuvent point arriver à la complète réalisation de leur destinée. « Lorsque, dit le chef de l'école du droit nouveau, lorsque l'exercice de la liberté, suivant une certaine direction, apparaît comme nécessaire à la vie même de l'humanité et à l'accomplissement de sa fin, dans les voies où les lois immuables de sa constitution naturelle l'appellent, il y a pour l'homme plus qu'un droit, il y a un devoir. S'écarter de ce chemin, négliger de concourir à la réalisation de cette fin, c'est troubler l'ordre moral, à la réalisation duquel l'homme est obligé de travailler; c'est contrecarrer l'action lente, mais immanquable, du développement harmonique et progressif de la grande famille humaine; c'est

retarder l'accomplissement de ses destinées providentielles (1). »

D'après le droit nouveau, la conscience populaire est l'élément supérieur de la nationalité. La conscience populaire, c'est, nous le savons, la souveraineté de la raison humaine, laquelle n'est pas moins subversive de tout ordre dans la société des nations que dans les sociétés particulières. Devant cette souveraineté, il n'y a pas de droit qui puisse tenir. Les pouvoirs publics ne sont légitimes, suivant le système, que s'ils sont les organes de cette souveraineté, et ils sont tenus d'en être les serviteurs toujours obéissants. Dans la question des revendications de la nationalité, c'est une obéissance à laquelle s'empressent les pouvoirs ambitieux, habiles à se faire, d'une prétendue unité de conscience entre des peuples voisins, un moyen de couvrir des guerres sans justice, des brigandages décorés du nom d'annexion.

D'ordinaire, les mouvements de la conscience nationale que la Révolution a l'art de présenter comme l'expansion d'un sentiment profond du peuple tout entier, ne sont que le produit des intrigues qui poursuivent, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur, le renversement des souverainetés établies. Et ces souverainetés, odieusement attaquées par les procédés d'astuce et de violence des praticiens du droit nouveau, ces souverainetés se trouvent livrées sans défense, par l'application du principe de non-intervention, aux hostilités des partis qui représentent, non la conscience publique, mais les cupidités des meneurs de la démocratie, ou les ambitions de souve-

(1) Mancini, *Prelezioni*, p. 38.

rains utilisant, au profit de leur grandeur politique et de leurs appétits conquérants, les entraînements populaires.

La conscience souveraine des nations n'a point à s'arrêter devant le droit des souverainetés existantes. Le droit nouveau compte pour rien la possession traditionnelle, que la conduite providentielle de Dieu et la volonté de l'homme ont contribué à fonder. Il ne connaît plus cet ordre stable, sous lequel a vécu, jusqu'à nos jours, le monde chrétien, et dans lequel chaque État trouve la paix avec la sécurité de l'avenir. Quelle tranquillité peut-on avoir lorsqu'à tout moment des guerres de conquête, les plus inexcusables des guerres, déguisées sous des revendications de droit national, peuvent bouleverser pour longtemps, par leurs contre-coups, tout l'ordre international. Dépouiller son voisin par esprit de confraternité nationale, est un devoir dont les puissances modernes aiment trop à s'acquitter, pour que chacun ne tremble et ne soit réduit à vivre constamment armé.

Mépris de la foi due aux traités. — Le droit de non-intervention, le droit d'annexion, voilà deux droits qui suffisent à renverser bien des droits. Que sera-ce, si la base de la plupart des droits particulièrement reconnus entre nations est ébranlée ; si la foi aux traités, jadis sacrée, devient, par l'effet de l'omnipotence de la conscience nationale, une affaire de caprice populaire et d'arbitraire démocratique?

Faites, avec les rationalistes, dériver la force obligatoire des traités de l'autorité de la conscience nationale, c'est-à-dire de la liberté souveraine de l'homme, et uniquement de cette liberté, et vous ne pourrez plus lui trouver aucun fondement fixe et solide? Ce que la volonté

souveraine de l'homme a fait, cette même volonté le peut défaire, du même droit qu'elle l'a fait. Nul alors ne reste lié que dans la mesure de son intérêt, ou de la force qui lui impose l'exécution de son engagement.

Heffter, tout en insistant avec force sur le respect dû aux traités, constate ce fait « que jusqu'à présent on n'est pas encore tombé d'accord sur la question de savoir si, pourquoi, et jusqu'à quel point, un traité signifie quelque chose et oblige par lui-même (1). »

Comment, en effet, dans l'école qui ne reconnaît pas de loi véritable entre les nations, qui admet seulement une moralité internationale dépourvue de toute sanction supérieure, comment pourrait-on établir logiquement que les traités imposent aux États un lien de droit? L'homme, si sa liberté n'est assujettie par un commandement divin, reste toujours maître de sa volonté, qui n'a d'autre souverain et d'autre juge que lui-même.

Ce n'est pas la théorie de la conscience nationale qui changera rien à cela. La conscience nationale, source de toute souveraineté, qu'est-elle, sinon la résultante et l'émanation de toutes les consciences individuelles dans la nation? C'est la volonté du peuple qui est tout dans la conscience nationale, et c'est cette volonté qui se manifeste lorsque l'État fait un traité et accepte le lien qui doit en résulter. Pour que cette volonté donne naissance à une obligation persistante, il faut qu'elle soit fixe, durable, définitive, et que l'être moral, de qui elle émane et qu'elle engage, demeure identique à lui-même. Mais, pour le droit humanitaire, la volonté nationale ne peut

(1) *Droit international public*, § 81.

être autre chose que la somme des volontés souverainement libres de tous les individus qui composent le corps social. Or, ces volontés sont et demeurent toujours, de leur nature, souverainement libres; à chaque moment elles peuvent changer, et la volonté nationale changera avec elles. Lorsque, par le cours du temps, les individus ont disparu, le corps social n'est plus le même : c'est un être différent, qui n'est pas obligé par des actes antérieurs auxquels il est étranger.

Et d'ailleurs, le corps social fût-il le même dans sa composition, la volonté de chacun, et par conséquent la volonté collective, formée de toutes les volontés individuelles, restent essentiellement et absolument libres. « L'autonomie est naturellement inaliénable, » a dit un publiciste de l'école du droit nouveau. D'où il suit que les choses auxquelles la volonté nationale a consenti hier, elle peut bien ne plus les accepter aujourd'hui; que les choses qu'elle accepte aujourd'hui, elle pourra les repousser demain. Y a-t-il encore, avec de pareils principes, aucune obligation entre les États par rapport aux traités? Que l'on se rappelle certains actes du gouvernement provisoire de 1848 relativement aux traités de 1815, et l'on verra qu'en pratique la démocratie ne recule pas devant l'application de doctrines qui conduisent fatalement à la dissolution de tout lien social entre les nations.

Ces libertés, la conscience nationale ne les prend pas seulement en matière de traités. Rien de ce qu'elle a consenti, même par le plus long acquiescement, rien de ce qu'elle a fait avec le plus de solennité, rien ne peut échapper à l'arbitraire et au caprice de la passion démocratique. La libre conscience du droit moderne n'admet

plus les engagements traditionnels. Un des tenants de ce droit de subversion nous dit, à propos de la question romaine, en termes d'une netteté qui étonne, même en ces temps d'audace humanitaire, que de tels engagements « ne sont pas obligatoires pour la postérité qui ne les a pas consentis : l'autonomie est naturellement inaliénable et le contrat qui l'aliène est nul (1). »

Conclusions. — Que nous reste-t-il de tout ce que les peuples avaient jusqu'ici respecté comme le droit des nations?

Par le principe de non-intervention, l'individualisme, qui a jeté la société moderne dans des embarras intérieurs que chaque jour aggrave, tend à devenir la règle de la vie internationale.

Par le système des annexions, les droits les mieux établis perdent leur sécurité, et les sophismes du droit de la nationalité couvrent les plus audacieuses entreprises de la politique de conquêtes et d'injuste agrandissement.

Par le mépris de la foi promise dans les traités, par la répudiation de tout respect des droits traditionnels, qu'affichent insolemment les peuples affranchis de tout

(1) Carnazza Amari, *Traité de droit international*, t. I, p. 547 (édit. de Paris, 1880).

« Le plus manifeste, dit M. le duc de Broglie, et le plus choquant indice de cette aspiration vers l'omnipotence qu'affecte la souveraineté populaire, c'est le mépris de ce droit élémentaire que l'honneur et le bon sens public ont appelé la foi des traités; c'est l'habitude, tantôt publiquement avouée, tantôt facilement contractée par tous les États que régit le droit nouveau, de mettre à néant leurs engagements les plus formels, dès que le peuple dont ils relèvent témoigne, soit par son vote exprimé, soit par son opinion supposée, la fantaisie de s'en affranchir. » (*La Diplomatie et le droit nouveau*, p. 166 et suiv.)

joug divin, le fondement de l'ordre positif de la société internationale est détruit, et personne n'y peut plus compter sur le lendemain.

Telles sont les œuvres de cette souveraineté de la conscience nationale, qui vise à prendre dans le monde la place de la souveraineté de Dieu. Bientôt, si quelque coup d'en haut n'arrête ses envahissements, elle aura détruit tout l'ordre de justice et de charité que dix-huit siècles de christianisme nous avaient donné.

Le pape, dans les occasions solennelles, dans les crises les plus menaçantes, fait entendre à nos sociétés en détresse la voix de Dieu. Il parle au monde chrétien en vertu de ce pouvoir directif qui lui appartient d'institution divine, et que la théologie caractérise en ces termes : « Le pape, comme interprète universel de la loi naturelle et de la loi révélée, et comme juge suprême des consciences, a le droit et même le devoir de rappeler aux princes leurs obligations envers les peuples et envers les autres États, et d'instruire les peuples de leurs obligations envers leurs princes et envers les autres nations; il a le droit et même le devoir d'employer les censures ecclésiastiques, si c'est nécessaire, pour contraindre les princes et les peuples de se soumettre à sa direction (1). »

On ne voit plus, dans notre monde sécularisé, les papes imposer à la société internationale une juridiction à laquelle les peuples ne se prêteraient plus et qui pourrait, par les révoltes qu'elle susciterait, ébranler ce qui reste à l'Église d'autorité dans la vie publique (2). Mais

(1) Dom Benoit, *la Cité antichrétienne,* t. I, p. 311.

(2) Nous avons rapporté au chapitre précédent l'opinion que professent sur ce point deux éminents théologiens : le Dr Jungmann, *Selectæ disserta-*

l'Église, qui est la parole même de Dieu au milieu des peuples, n'a jamais renoncé à rappeler au monde les principes de justice qui sont le fond de toute vie sociale. Les grandes proclamations doctrinales, les solennels avertissements qui partent de la chaire de saint Pierre, ne laissent pas l'opinion indifférente. Le respect de la vérité évangélique est resté bien plus vivant au cœur des peuples que beaucoup ne croient. Les enseignements du pape sont l'obstacle le plus sérieux, on pourrait dire le seul obstacle sérieux, qui puisse arrêter le travail de démolition poursuivi aujourd'hui, dans l'ordre international, par l'école qui veut que l'homme règne seul sur la terre. Entre tous les pouvoirs, le pouvoir pontifical possède seul la force d'autorité et de doctrine nécessaire à la reconstitution du droit des gens, suivant les conditions nouvelles où les grandes transformations opérées dans le monde contemporain ont placé la société internationale.

tiones, t. IV, p. 338; le chanoine Cavagnis, *Institutiones juris publici ecclesiastici*, t. II, p. 219 et 241.

L'Église ne sauve pas les peuples malgré eux. Elle leur montre le salut et elle leur offre la grâce qui pourra, s'ils l'acceptent, leur donner la force de se sauver; c'est à leur liberté de faire le reste. Malheur à eux s'ils méconnaissent le don de Dieu; s'ils ne comprennent pas qu'on ne peut rien édifier solidement en ce monde, si l'on ne prend pour fondement le Seigneur Jésus!

Le chanoine Cavagnis s'exprime en ce sens dans les conclusions de l'ouvrage que nous venons de citer. Parlant de la situation présente de l'Église, qui, tout en se plaignant justement qu'on lui ait injustement enlevé ses privilèges, use néanmoins du droit commun, il dit : *Et hoc quoque sub respectu evolvit suam utilitatem, ostendendo se esse sal terræ, sanans omnia mala civilia; hæc est epocha nostra, quæ ostendit nullum aliud fundamentum hominibus datum esse, in quo possint ædificare, nisi Christum dominum* (t. III, p. 270).

LIVRE II.

LA LOI DES NATIONS.

Bien des choses concernant la loi internationale ont été dites dans le cours du livre précédent. Je ne pouvais, en effet, parler de la constitution de la société internationale, des phases qu'elle a traversées, de sa situation présente, sans m'occuper de la loi qui la régit, sans considérer le caractère, l'origine, l'autorité de cette loi.

Ces mêmes questions demandent à être envisagées ici, non plus au point de vue d'une recherche générale des conditions d'existence et de développement de la société internationale, mais en elles-mêmes et dans leurs particularités. Il faut que dans ce deuxième livre elles soient méthodiquement traitées, en remontant aux principes premiers qui servent de base à tout le système de la législation internationale, et en pénétrant, dans l'application des principes, assez avant pour donner l'intelligence de l'ensemble du système.

CHAPITRE I.

DE LA LOI INTERNATIONALE EN GÉNÉRAL.

La loi internationale doit assurer aux États la liberté du bien. — Les lois mettent l'ordre dans la société en définissant le bien et le mal, encourageant le premier. qu'elles récompensent selon que les conditions de notre vie temporelle s'y prêtent, faisant obstacle à l'autre soit par l'emploi préventif de la force, soit par la répression dont elles le frappent lorsqu'il est perpétré.

L'homme qui a le devoir d'accomplir sa destinée, c'est-à-dire de faire le bien qui répond à la fin de sa vie, doit être libre de remplir ce devoir. Cette liberté est le fondement de tous les droits, car nul homme ne peut légitimement prétendre au droit d'empêcher un autre homme de réaliser sa fin. Dans cette liberté toutes les autres sont comprises. Nous avons, avant tout, le droit de faire notre devoir; personne ne peut nous enlever ce droit et personne n'est autorisé à y porter atteinte.

Wolf, dans ses définitions du droit. met en lumière ces principes : « Puisque chacun est tenu de satisfaire à son obligation, il est libre aussi à chacun de faire les choses sans lesquelles il ne peut satisfaire à une obligation naturelle, et c'est par la nécessité de ces choses pour satisfaire à une obligation qu'il faut estimer l'étendue de

cette liberté... Cette faculté, ou puissance d'agir, s'appelle droit... On ne pourrait point se servir de son droit si les autres avaient droit d'en empêcher l'usage; il s'ensuit que la loi naturelle, en nous donnant un droit, oblige en même temps les autres à ne pas en empêcher l'usage, et de là nous acquérons le droit de ne pas souffrir qu'on l'empêche et, par conséquent, de résister à ceux qui voudraient le faire (1). »

Ces règles, applicables d'individu à individu, le sont également de nation à nation. Sir Phillimore s'en explique en s'appuyant sur le principe de la légitime et naturelle liberté à laquelle les nations ont droit comme les individus, et que la loi doit leur garantir : « Faire passer dans la réalité l'idée générale de la justice, assurer dans les limites du territoire, le respect du droit contre les agressions des individus malfaiteurs, est l'objet principal de l'État et le grand devoir de chaque société particulière. Assurer par la loi, dans toute l'étendue du monde, le respect du droit contre les agressions des États malfaiteurs, est l'objet principal de la communauté établie entre les nations et le grand devoir de la société des sociétés. L'obéissance à la loi est aussi nécessaire pour la liberté des États qu'elle l'est pour la liberté des individus. On peut appliquer dans les deux cas, avec autant de vérité, la parole de Cicéron : *Legum idcirco omnes servi sumus ut liberi esse possimus* (2). »

(1) *Institutions du droit de la nature et des gens*, Leyde, 1772, nos 45, 46, 50.

(2) *Commentaries upon international law,* Introduction, x.

Grotius prend un soin particulier d'établir que les règles de la justice s'imposent aux nations comme aux particuliers. *De jure belli ac pacis*, Proleg. XXI à XXVII.

Les États poursuivent, dans la société des peuples, une fin propre, correspondant à un certain bien en rapport avec le bien général de l'humanité, de même que chaque individu, au milieu de tous les individus qui composent la société où il vit, poursuit une fin à lui propre, laquelle correspond à un bien particulier coordonné avec le bien général de la communauté. Le but de la loi est donc, qu'il s'agisse d'États membres de la grande société du genre humain ou d'individus membres d'une société particulière, d'assurer à chacun la liberté de faire le bien, laquelle a pour formule, dans l'ordre juridique, la liberté du devoir.

Les croyances déterminent la loi internationale. — Le but de la loi internationale étant d'assurer aux États la liberté du bien, la première chose à faire, lorsqu'on traite de cette loi, est de déterminer l'ordre légitime auquel elle doit répondre.

En fait, dans les différentes civilisations, la pratique des rapports internationaux a suivi une direction conforme à l'idée dominante de ces civilisations sur la vie humaine, sur le but que l'homme poursuit et que poursuivent les sociétés dans lesquelles s'écoule sa vie terrestre. Les groupes de peuples en possession de l'idée vraie, qui est l'idée chrétienne, tendent à se constituer une loi internationale conforme à cette idée. Les groupes de peuples chez lesquels la vérité sociale a été altérée ou diminuée, n'ont qu'une loi internationale plus ou moins défectueuse, fausse, condamnable parfois, suivant la gravité des déviations morales auxquelles ils se sont laissé entraîner.

La loi internationale des peuples païens. — Les peu-

ples de l'antiquité païenne qui ne voyaient dans l'étranger qu'un barbare, qui dépossédaient et asservissaient l'ennemi vaincu, qui exerçaient la piraterie comme un moyen naturel et légitime d'acquérir; les peuples ottomans, à qui le Koran prescrit la guerre sans trêve contre tous les peuples rebelles à la propagande de l'Islam, qui, lorsqu'ils se sentaient assez forts, pratiquaient la course en pleine paix, confisquant les propriétés et réduisant les chrétiens en esclavage, ces peuples suivaient, dans leurs rapports internationaux, l'impulsion de croyances, de doctrines, radicalement différentes du dogme et de la morale que le christianisme a fait prévaloir dans notre monde.

Universalité de la loi internationale chrétienne. — Un des caractères propres de la loi internationale sortie du christianisme, c'est son universalité, et ce caractère est en rapport direct avec la conception chrétienne de la destinée et du salut du genre humain. La tendance des peuples qui obéissent à l'Évangile est d'étendre à toutes les régions du monde leurs croyances, et, avec leurs croyances, leurs mœurs et leur civilisation. Dans l'Église catholique, le prosélytisme est porté, par l'intensité de l'esprit de sacrifice, à son plus haut point d'ardeur; il trouve d'ailleurs, dans la règle de l'orthodoxie et de l'obéissance, une force qu'il ne peut avoir dans les communions séparées. Il n'est pourtant aucune de ces dernières qui n'ait conservé une certaine impulsion de zèle apostolique, si faussée et si attiédie qu'elle soit par l'égarement sectaire.

D'après la pensée des peuples chrétiens, la société internationale embrasse l'humanité tout entière et doit s'étendre sur toute la surface du globe. Une des fins que

se propose la politique des peuples aujourd'hui prépondérants dans les deux hémisphères, c'est l'union de toutes les races sous une même loi internationale. Il est vrai que, de nos jours, ce n'est plus sur la loi de l'Église catholique que l'on veut fonder cette union. Même lorsqu'on parle, dans la politique générale, des influences chrétiennes, on ne fait appel qu'à certaines idées, tirées il est vrai de l'Évangile, mais transformées et défigurées par la prétention humanitaire. C'est de là que viennent les systèmes contemporains sur l'État universel et la loi qui doit le régir. Dans l'école moderne, on considère comme un reste de séparatisme barbare, qu'il faut s'efforcer d'abolir, toutes les anciennes coutumes internationales par lesquelles se régissent des groupes de peuples demeurés étrangers à la civilisation chrétienne. L'école humanitaire laisse loin derrière elle la conception de l'école historique, qui bornait ses vues à exposer le système du droit des gens de l'Europe moderne. Il faut aujourd'hui aller plus avant, monter plus haut, étendre plus loin ses regards, pour envisager d'ensemble le mouvement politique de l'humanité, saisir les grands traits de sa vie sociale, et formuler des lois qui doivent tenir rapprochés et unis tous les peuples du monde. Entreprise juste et sensée, bien que difficile à réaliser, lorsque c'est l'Église catholique, forte du secours divin, qui l'inspire et la conduit; entreprise vaine et insensée lorsqu'on n'y apporte que les seules forces de la raison humaine.

Nos sociétés vivent d'un fonds de principes chrétiens. — Quoi qu'il en soit, au milieu de tous les rêves humanitaires qui envahissent le droit international, c'est encore d'un fonds de principes chrétiens que vit la so-

ciété des peuples. C'est en s'appuyant sur ces principes, qui ont de si profondes racines dans les esprits, que les jurisconsultes qui traitent de ce droit s'efforcent de faire pénétrer dans la politique une pratique plus complète de la justice et de la bienveillance. Sous les apparences d'une philanthropie universelle, c'est la charité chrétienne qui souvent dicte les solutions de la jurisprudence internationale. Malgré toutes les hostilités, toutes les défaillances, toutes les défections, c'est encore le fait chrétien qui sert de base à la société des peuples et donne la règle à laquelle on revient toujours dans les questions essentielles de la politique générale.

CHAPITRE II.

LES ÉCOLES QUI CHERCHENT LA LOI INTERNATIONALE HORS DU PRINCIPE CATHOLIQUE.

I. — L'école du droit de la nature.

L'état de nature. — Toutefois, le fait chrétien est combattu avec audace, souvent avec passion, et les tentatives, pour faire dévier la loi internationale vers les solutions humanitaires, se multiplient dans les écoles et dans la diplomatie des gouvernements d'origine révolutionnaire.

Ce n'est pas d'aujourd'hui, ce n'est pas même d'hier, que ce travail de démolition se poursuit. Les philosophes qui, dans les trois derniers siècles, ont imaginé l'état de nature, tendaient à constituer les relations internationales sur une fiction devant laquelle, malgré les ménagements des premiers temps, toute loi et toute autorité divines devaient finir par disparaître.

Pour Hobbes et pour J.-J. Rousseau, les partisans les plus décidés et les plus conséquents de l'état de nature, cet état n'est pas seulement une hypothèse servant à caractériser la situation juridique des peuples indépendants les uns à l'égard des autres, c'est un fait histo-

rique qui sert de point de départ à tous les développements de la société humaine.

Hobbes prétend que l'état primitif et naturel de l'homme relativement aux autres hommes est un état de guerre, chacun poursuivant à outrance son bien-être par l'impulsion des appétits infinis qui le sollicitent. La pensée du système se résume en cette formule : Chaque homme est ennemi de tout autre homme dont il n'est ni sujet ni maître, *homo homini lupus*. L'état du genre humain, dans cette condition originaire, c'est donc la guerre; et comme, en un pareil état, l'humanité ne peut ni vivre ni grandir suivant le besoin naturel qu'elle en éprouve, il faut, à cette expansion brutale de la force individuelle, substituer la force d'un seul qui, imposant à tous son joug, donne à tous, par l'asservissement, la paix et la liberté. C'est donc la crainte qui règne dans une telle société, et l'ordre n'y peut être qu'en raison de l'empire qu'elle exerce sur les âmes.

Pour Rousseau, l'homme commence par l'existence animale, chacun vivant pour soi et n'ayant à compter, pour se défendre des agressions d'autrui, que sur sa force propre. Peu à peu, par la puissance de la raison et de la liberté dont il est doué, il se dégagera de cette condition où chacun, pour défendre son bien et sa liberté, est astreint à des luttes de tous les instants et exposé à de continuels périls. Pour en sortir, il n'a qu'un moyen : conclure un pacte qui institue un pouvoir chargé, de par l'autorité de tous, de maintenir entre tous un certain ordre de justice. Ici ce n'est plus, du moins en apparence, la force qui règne : c'est la volonté de tous qui commande à tous, sans pouvoir toutefois enlever à

aucun le droit de souveraineté qu'il tient de sa nature même et dans l'exercice duquel tous sont libres de rentrer quand il leur plaît.

Voilà donc en présence : d'un côté la philosophie de l'absolutisme, de l'autre la philosophie de l'anarchie; mais, à droite comme à gauche, tout est livré à la force et au caprice.

On voit ce que sera, et aussi ce que ne sera pas la loi, sous l'empire de ces systèmes, entre les nations chrétiennes réduites, par leur apostasie, à vivre dans l'état de nature. Acceptez l'idée de Hobbes, et la force, s'exerçant au milieu de guerres sans cesse renaissantes, primera partout le droit qui n'est qu'un vain mot : la loi des nations, ce sera la loi du plus fort. Acceptez l'idée de Rousseau, et, entre les nations souverainement indépendantes par le droit de la personnalité humaine, il n'y aura de loi que le bon plaisir de chaque État, toujours maître de repousser le lendemain ce qu'il aura consenti la veille, et de faire retour à cet état de nature qui est plus que tout autre, suivant Rousseau, la condition normale de son existence. Alors ce sera la force encore qui régnera, soit par l'anarchie, soit par la nécessité de se réfugier dans le pouvoir absolu pour sortir de l'anarchie.

La force absolutiste, ou la force anarchiste : l'état de nature ne laisse point aux peuples d'autre alternative.

Le droit de la nature. — Cette extravagance d'un état de nature qui aurait précédé pour l'homme l'état de société, a eu ses conséquences dans la science juridique, même parmi ceux qui n'y croyaient pas. L'école du droit de la nature, partant de la donnée purement hypothétique d'une certaine indépendance de l'homme

à l'égard de tous les autres hommes, a cru que cet état, où de fait l'individu n'a jamais pu se trouver, était pour les nations, qui vivent les unes à côté des autres égales et souveraines, l'état normal, la loi naturelle de leur coexistence, et elle a prétendu fonder sur cette base tout le sytème de la loi internationale.

Les écrits des juristes de cette école nous fournissent de nombreuses définitions de l'état de nature et du droit naturel. Il suffira d'en rapporter deux : l'une émanant d'un esprit rigoureux, mais sans portée, admettant facilement les conséquences extrêmes d'un principe accepté ; l'autre formulée par un esprit supérieur, que les tendances individualistes du protestantisme avaient engagé dans une voie dont sa pénétration philosophique aurait dû le détourner.

Suivant Puffendorf, « l'état de nature est celui où l'on conçoit les hommes les uns par rapport aux autres, en tant qu'ils n'ont ensemble d'autres relations que celle qui est fondée sur cette liaison simple et universelle qu'il y a entre eux par la ressemblance de la nature, indépendamment de toute convention et de tout acte humain qui les ait assujettis les uns aux autres d'une façon particulière... Ceux qui vivent dans l'état de nature sont ceux qui ne sont ni soumis à l'empire l'un de l'autre, ni dépendants d'un maître commun, et qui n'ont reçu l'un de l'autre ni bien ni mal... Le principal droit de l'état de nature, c'est une entière indépendance de tout autre que de Dieu (1). » Voilà l'idée générale de l'état de nature. Puffendorf veut bien re-

(1) *Les Devoirs de l'homme et du citoyen*, liv. II, ch. I, § 5 et 8. — Édit. de Barbeyrac, Amsterdam, 1708.

connaître que les individus humains ont, dès le premier moment de leur existence, appartenu à quelque groupe naturel de société organisée, et que jamais ils n'ont vécu dans l'état de nature. Mais cet état, qui n'a jamais existé pour les hommes pris individuellement, existe, par la force des choses, entre les groupes sociaux dans lesquels les hommes passent leur vie. Il peut exister pour les familles qui vivent, dans l'état patriarcal, indépendantes, les unes à côté des autres, et pour les États qui possèdent chacun le droit d'indépendance souveraine : « L'état de nature qui existe réellement, c'est lorsqu'une personne étant unie avec quelques autres par une société particulière, n'a rien de commun avec tout le reste des hommes que la qualité de créature humaine, et ne leur doit rien que ce qu'ils peuvent exiger précisément en tant qu'hommes (1). »

Les mêmes idées se retrouvent avec plus de précision dans Wolf : « Les différentes nations étant considérées, les unes à l'égard des autres, comme des personnes libres qui vivent à l'état de nature, elles sont obligées, soit envers elles-mêmes, soit envers les autres nations, aux mêmes devoirs auxquels chaque individu est tenu envers chaque autre, et de cette obligation naissent les mêmes droits que ceux qui appartiennent à chacun dans l'état de nature et qu'on ne peut leur ôter. Par conséquent les nations suivent entre elles le droit naturel. Le droit naturel appliqué aux nations s'appelle le droit des gens nécessaire ou naturel (2). »

(1) *Les Devoirs de l'homme*, ibid., § VI.

(2) *Institutions du droit de la nature et des gens,* traduites du latin de M. Christian de Wolf, Leyde, 1772, 4e partie, chap. I.

En toute cette théorie, l'erreur est de croire que l'état de nature soit pour les nations l'état normal. Sans doute cet état peut exister, et de fait il existe entre les nations qui ont méconnu l'autorité sous la loi de laquelle elles devaient, d'après le plan divin, rester unies dans les liens d'une vraie et parfaite société. Il faut bien alors que la science du droit s'occupe de ce fait irrégulier et regrettable, puisqu'il est le fait actuel, le fait qui s'impose par suite de la défaillance religieuse des peuples modernes. Mais on ne pourrait prendre ce mode de relations comme la loi naturelle, constante des peuples, sans égarer et fausser tout l'ordre international. On va, par ce chemin, aux plus graves déviations dans la pratique. Ne s'est-il pas rencontré des jurisconsultes pour soutenir qu'en principe, d'après la loi de nature, la déclaration de guerre n'est pas requise? L'école du droit de la nature a beau vouloir mitiger le système de l'état de nature, de façon à en tirer une conception du droit acceptable; par de telles applications, dont on ne peut contester la valeur logique, on revient forcément à l'état de nature, c'est-à-dire de vie sauvage, tel que Hobbes et Rousseau l'ont rêvé. Et dans cette vie sauvage, comme on le voit par l'exemple que nous venons de rapporter, c'est la force qui est tout.

Que l'on conçoive comme on voudra l'état de nature, jamais il ne fournira la base vraie de la loi internationale; jamais on n'y trouvera ni la justification des droits que cette loi proclame, ni la source des devoirs qu'elle impose.

II. — L'école humanitaire, la morale indépendante, le droit nouveau.

L'homme à la place de Dieu. — On ne parle plus dans l'école moderne de ces systèmes qui abaissent l'homme en le faisant naître dans l'état sauvage, et en lui proposant, pour tout principe d'ordre, la force. Ce n'est point par ce procédé bizarre, qui ravale l'homme au niveau de la brute pour lui épargner la nécessité de s'humilier sous la main toute-puissante de Dieu, que les humanitaires de ce temps-ci poursuivent leur œuvre. Plus décidés, plus sûrs de leur fait, ils mettent franchement l'homme à la place de Dieu. Réclamant pour lui le droit de se faire à lui-même sa loi, ils formulent ce qu'on a appelé le système de la morale indépendante.

C'est dans le régime intérieur des États que ces théories ont trouvé leur première application, et ce n'est que plus tard qu'elles ont tenté d'envahir la société internationale. Ceux qui demandent les principes de la vie sociale à ces systèmes de glorification et d'émancipation de la liberté humaine, devaient être conduits par la logique à étendre leurs conceptions, de la constitution des sociétés particulières à la constitution de la société générale des peuples, et c'est ici qu'éclatent, avec plus d'évidence, les impossibilités morales dont fourmillent leurs prétentieuses utopies.

Le droit naturel rationaliste. — Le rationalisme abonde en inventions sur la loi qui régit la conduite humaine. Toutes elles supposent une loi naturelle que l'homme connaît par les seules forces de sa raison. « La

loi naturelle, dit Puffendorf, est celle qui convient invariablement à la nature raisonnable et sociable de l'homme, tellement que, sans l'observation de ses maximes, il ne saurait y avoir parmi le genre humain de société honnète et paisible. Aussi cette loi peut-elle être découverte par les seules lumières de la raison naturelle, et par une simple contemplation de la nature humaine considérée en général (1). »

Grotius. — Voilà des affirmations nettes. Grotius, qui, sans en avoir pleinement conscience, peut-être, a donné l'impulsion à toute l'école du droit naturel, hésite beaucoup sur la question. Sa définition du droit naturel laisse apercevoir une conception rationaliste, bien qu'elle fasse appel à l'intervention divine : « Le droit naturel est une règle que nous suggère la droite raison, qui nous fait connaître qu'une action, suivant qu'elle est ou non conforme à la nature raisonnable, est entachée de défectuosité morale, ou qu'elle est moralement nécessaire et que, par conséquent, Dieu, l'auteur de la nature, l'interdit ou l'ordonne (2). » C'est donc la raison que Grotius invoque d'abord, c'est dans la raison qu'il prend son point de départ, et Dieu ne vient là que par voie de conséquence. Il est bien vrai qu'il mettra la morale évangélique, pour son élévation et sa pureté, au-dessus de toutes les lois du droit naturel. Il reconnaîtra « qu'une loi si sainte nous impose une pureté supérieure à celle que le droit naturel, réduit à lui-même, exige de nous (3). » Mais en même temps il admet la notion d'un droit social dont

(1) *Les Devoirs de l'homme,* liv. I, ch. II, n° 16.
(2) Liv. I, ch. I, § 10.
(3) Proleg. L.

la raison seule est la source : « Quant à l'homme, capable de reproduire les mêmes actes à propos de choses ayant du rapport entre elles, il convient de reconnaître qu'il possède en lui-même un penchant dominant vers la vie sociale... Ce soin de la vie sociale, qui est conforme à l'entendement humain, est la source du droit proprement dit, auquel se rapporte le devoir de s'abstenir du bien d'autrui, de restituer ce qui, sans nous appartenir, est en notre possession, l'obligation de remplir ses promesses, celle de réparer le dommage causé par sa faute, et la distribution des châtiments mérités entre les hommes (1). »

Donc, suivant Grotius, la source du droit est dans ce fait, établi par l'observation, que l'homme est un animal sociable et que sa raison le porte à vivre en société. Mais, comme le fait remarquer un de ses commentateurs, « ce n'est pas le fait pur de la sociabilité qui paraît être à Grotius le fondement du droit, car les animaux sont aussi sociables; c'est la sociabilité dirigée par les vues et par les règles de la raison humaine (2). » Sans doute Grotius, qui repousse l'athéisme avec horreur, reconnaîtra qu'en dernière analyse, c'est à Dieu, auteur de la raison, qu'il faut faire remonter le droit naturel. Mais on voit bien pourtant qu'une fois l'intervention du Créateur constatée, on pourra, quand il s'agira de déterminer le droit entre les hommes, se contenter de la raison. « Le droit naturel qui se rapporte à la sociabilité de l'homme, bien qu'il découle de principes inhérents à l'être hu-

(1) Proleg. VIII.
(2) M. Pradier-Fodéré, notes sur le passage de Grotius cité.

main, peut cependant avec raison être attribué à Dieu, parce que c'est la divinité qui a voulu que de tels principes existent en nous (1). » Mettez Dieu, si vous voulez, au sommet du droit naturel, vous ferez bien. Le droit naturel pourtant subsisterait et vous obligerait quand même vous ne l'y mettriez pas. On se rappelle le mot étrange de Grotius cité plus haut : « Et tout ce que nous venons de dire ne serait pas moins vrai, quand même nous accorderions, ce qui ne se peut accorder sans un grand crime, que Dieu n'est pas, ou qu'il ne prend aucun souci des affaires humaines (2). » Après cela, on a pu dire avec toute raison : « Grotius affranchit la jurisprudence de la théologie. Il montra que la notion du droit subsiste sans la notion théologique, et que scientifiquement le droit a une existence tout à fait indépendante (3). »

(1) Proleg. XII.

(2) Proleg. XI. — Et hæc quidem quæ jam diximus locum aliquem haberent, etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana.

(3) M. Pradier-Fodéré, commentaire sur le n° XI des prolégomènes.

Les remarques de M. Pradier-Fodéré sur ce passage méritent d'être rapportées au long, d'abord parce qu'elles font apercevoir le véritable sens et la portée réelle de la doctrine du maître, ensuite parce qu'elles répandent une pleine lumière sur l'état présent des esprits, même les plus modérés, de la jurisprudence moderne :

« Ni Bodin ni Bacon n'avaient soupçonné la question du droit nature et n'avaient tenté une explication philosophique de la nature humaine. Poser la question du droit naturel, c'était, ni plus ni moins, se mettre en face de la théologie et en guerre avec elle... Ce fut Grotius qui affranchit nettement la jurisprudence de l'empire de la théologie... Il ne faudrait pas croire cependant que Grotius ait voulu isoler l'homme de Dieu, et méconnaître l'autorité qu'exerce, dans la vie humaine et dans l'histoire, la religion, *qui est la métaphysique des nations*. Son intention, dans le passage qui nous occupe, a été simplement d'exprimer que, d'après la méthode naturelle de l'esprit, la notion du droit subsiste sans la notion théologique, et que

Puffendorf. — Les disciples et continuateurs de Grotius apporteront dans la question beaucoup moins d'hésitation et de réserve. Je citais, il n'y a qu'un instant, les déclarations rationalistes de Puffendorf. Sa pensée, qui restera la pensée dominante de toute l'école du droit de la nature, se manifeste ailleurs avec non moins de clarté. Lorsqu'il pose le principe fondamental du droit naturel, qui est que chacun doit travailler, autant qu'il dépend de lui, à procurer et à maintenir le bien de la société humaine en général, il parle du droit naturel comme d'une sorte de puissance idéale qui prescrit et qui défend au nom de la raison humaine : « Tout ce qui contribue nécessairement à la sociabilité résumée dans le principe fondamental, *est prescrit par le droit naturel*, et tout ce qui, au contraire, le détruit *est*

scientifiquement le droit a une existence tout à fait indépendante... Suivant Barbeyrac, le devoir et l'obligation, ou la nécessité de se conformer aux maximes du droit naturel, suppose nécessairement un supérieur; un maître souverain des hommes, qui ne peut être que le Créateur ou la divinité suprême. Burlamaqui pensait au contraire qu'il y a un droit naturel pour les athées; Bélime partage cette doctrine... Reconnaissons que, dans un système comme dans l'autre, c'est toujours par l'exercice de sa raison et par l'étude de sa propre nature que l'homme arrive à la connaissance de ce qui est bien et de ce qui est mal. Grotius paraît, d'ailleurs, avoir suivi sur ce point la doctrine stoïcienne à laquelle il doit plus d'une inspiration. Le devoir pour le devoir, l'accomplissement du bien pour lui-même, tels étaient, on le sait, les commandements de cette austère philosophie. »

On a beau, pour éluder la grave question des conséquences sociales de pareilles théories, essayer de s'enfermer dans la considération purement scientifique des principes; par la force des choses, on va à la pratique. Si les principes fournis par la raison sont vrais, l'homme a le droit de les traduire en actes, de les faire passer dans la vie privée et publique, et il est naturel qu'il le fasse. Pourquoi resterait-il dépendant de Dieu, quand la science lui dit qu'il n'a besoin, pour se conduire, que de lui-même et de sa raison. Le spectacle que présentent aujourd'hui les gouvernements qui se donnent pour tâche d'appliquer les conceptions de la science du droit moderne, ne met-il pas en pleine évidence la véritable portée de l'idée rationaliste dans le droit?

défendu par le même droit. Toutes autres maximes ne sont que des conséquences de cette loi générale, conclusions dont l'évidence se découvre aisément par les seules lumières de la raison naturelle, communes à tous les hommes (1). »

Il est vrai que tout aussitôt Puffendorf, se mettant en règle à l'égard des pouvoirs du temps, qui n'entendaient pas qu'on enseignât aux citoyens l'athéisme en leur enseignant leurs devoirs, Puffendorf ajoute que, pour que les maximes du droit naturel aient force de loi, il faut supposer qu'il y a un Dieu qui a prescrit aux hommes, avec autorité, l'observation des règles du droit naturel. Mais Puffendorf, comme Grotius, fait du droit naturel une règle supérieure, antérieure, si l'on veut, à Dieu lui-même. En tous cas, c'est à la raison exclusivement qu'il s'adresse pour avoir la certitude de cette volonté de Dieu de faire observer par les hommes la loi naturelle fondée sur la sociabilité.

Dans la liberté des controverses, où il n'a point à se garder comme dans un manuel destiné à l'instruction des citoyens, Puffendorf va jusqu'à exclure de l'enseignement du droit naturel la notion de l'immortalité de l'âme et celle des peines ou des récompenses dans une autre vie. « Tout le monde, dit-il, est d'accord que les actions et les mœurs parfaitement conformes à la loi naturelle assurent la dignité, la tranquillité, l'avantage de la vie présente. Aussi celui qui veut édifier la science

(1) *Les Devoirs du citoyen,* liv. I, ch. III, n° 9. On remarquera qu'il s'agit, dans ce passage, et dans toute la théorie de Puffendorf, non seulement des premiers principes de la loi naturelle, mais des règles particulières de conduite que l'on tire, par voie de conséquence, de ces principes.

du droit naturel, pour la rendre accessible à tout le genre humain, doit s'abstenir de considérer cette fin plus sublime d'une vie honnête, laissant cette question aux théologiens (1). » Ne croirait-on pas entendre parler un juriste du droit nouveau?

Wolf. — Wolf, dont Vattel s'inspirera et qui a puisé dans l'enseignement de Leibnitz, son maître, des vues qui le mettent bien au-dessus des écrivains de l'école du droit de la nature, Wolf lui-même n'échappera point à l'entraînement de l'époque vers les théories qui font du droit, appuyé sur la raison seule, la règle de toute vie sociale. Voici comment s'exprime le savant philosophe dans le traité qui résume sa doctrine sur le droit de la nature et des gens : « Par la nature même l'homme est obligé à faire les actions qui tendent à sa perfection et à celle de son état, et qui, par conséquent, sont déterminées par les mêmes raisons finales que les naturelles et non par des raisons différentes. Puisqu'il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps, il est nécessaire que l'homme détermine ainsi ses actions, et non autrement, s'il veut mener une vie d'homme, c'est-à-dire conforme à sa nature... L'obligation, soit active, soit passive, qui vient de la nature elle-même, s'appelle naturelle : l'obligation naturelle est donc celle qui a sa raison suffisante dans l'essence et la nature de l'homme et des choses; et comme cette nature et cette

(1) *De origine et progressu disciplinæ juris naturalis*, § 2, p. 170. — M. Cauchy, qui cite ce texte, ajoute : « Puffendorf voulant fonder la loi morale sur une base qui puisse être acceptée par tous les peuples, même par ceux qui ne connaissent pas encore ou qui repoussent les lumières de la foi, il s'applique à en construire tout l'édifice sur les seuls principes que suggèrent la conscience et la raison. » (T. II, p. 51.)

essence sont immuables et nécessaires, il s'ensuit que l'obligation naturelle est immuable aussi, puisqu'en posant que la nature et l'essence de l'homme et des choses sont telles, on pose aussi cette obligation. On appelle loi une règle d'après laquelle nous sommes obligés de déterminer nos actions. On appelle loi naturelle celle qui a sa raison suffisante dans l'essence même de l'homme et des choses. La loi naturelle s'appelle aussi communément le droit naturel. Puisque la loi naturelle a sa raison suffisante dans la nature même de l'homme et des choses, elle contient une obligation naturelle. Or, celle-ci est immuable et nécessaire, donc la loi naturelle est immuable et nécessaire. Et puisque l'essence et la nature de l'homme et des choses ont Dieu pour auteur; et que, cette nature et cette essence étant posées, la loi naturelle l'est aussi de même que son obligation, il s'ensuit que l'auteur de la loi naturelle est Dieu lui-même, et qu'il oblige l'homme à y confirmer ses actions; ainsi l'obligation naturelle est aussi divine, et la loi naturelle est une loi divine. Pareillement, puisque la loi naturelle a sa raison suffisante dans l'essence et la nature même de l'homme et des choses, et que, cette nature étant posée, l'obligation qu'elle contient l'est aussi; la loi naturelle oblige tous les hommes, et aucun ne peut être exempté d'une obligation naturelle (1). »

C'est toujours le même procédé : on n'exclut pas Dieu du droit naturel, mais on ne l'y laisse entrer qu'à la suite de la raison : « La loi naturelle, qui oblige tous les

(1) *Institutions du droit de la nature et des gens*, traduites du latin de M. Christian de Wolf par M. Élie Luzac, Leyde, 1772, nos 36 à 42.

hommes, a sa raison suffisante dans l'essence même de l'homme et des choses. » Dieu n'est donc point complètement absent, mais on ne l'aperçoit que sous le couvert et l'autorité des principes propres à la raison, de la même façon qu'il nous est montré dans certaines théories théistes de ce temps-ci, dont nous avons parlé au livre précédent.

Les prétentions du droit nouveau. — Il n'y a, qu'on le remarque bien, dans cette école du droit de la nature, qu'une première tentative, incertaine et timide encore, en faveur de la souveraineté de la raison. La vraie thèse du rationalisme, ce n'est pas seulement que l'homme est capable de découvrir, par les seules lumières de la raison la loi qui lui est imposée par Dieu; poussé à ses vraies et dernières conséquences, le rationalisme veut que la raison se gouverne elle-même et tire de son propre fonds la loi de la vie individuelle et sociale. Le dix-huitième siècle ne sera pas écoulé, qu'il aura fait le pas décisif en affirmant nettement l'autorité souveraine de la raison, à l'exclusion de toute autorité divine.

Kant et ses successeurs, particulièrement Fichte et Hégel, donneront la formule rationaliste du droit. Elle sera saisie avec un empressement passionné par l'école du droit nouveau, et c'est de nos jours, en Italie, qu'elle atteindra ses derniers développements pour la théorie et pour l'action. Un publiciste de ce pays en résumera l'essence en prenant l'indépendance de la personnalité humaine comme le principe suprême de tout droit et de tout devoir. « Le juste, dit Carnazza-Amari, s'accomplit en respectant la personnalité juridique des êtres humains qui sont naturellement portés à la conserver et à

la développer. Il en résulte que l'on peut dire, avec plus de précision, que le droit se fonde sur le respect de la personnalité humaine, et que la loi juridique contient le bien en tant qu'elle se réfère à la reconnaissance de la personnalité humaine. Ce principe domine toutes les parties du droit... Il domine le droit international, parce qu'on doit considérer le respect de la personnalité, non seulement dans les relations privées, mais encore dans les rapports de nation à nation. Qu'est-ce qu'une nation, sinon une personnalité collective? Or, le respect de cette personnalité est le fondement du droit des gens. Dès lors, comme ces personnalités sont des nationalités, il faut reconnaître le principe des nationalités comme fondement du droit international. Le principe est toujours le même : la personnalité humaine, dont la nationalité n'est qu'une forme, qu'une spécification, sous laquelle elle se manifeste (1). »

(1) *Traité de droit international,* t. I, p. 104 à 106 de la traduction française.

On voit comment la science italienne se sert, sans prendre la peine de les expliquer, des formules creuses employées par la science rationaliste allemande pour couvrir les théories suivant lesquelles la conscience humaine s'impose à elle-même les seules lois qu'elle daigne accepter.

C'est une vieille habitude chez les Allemands protestants que de divaguer sur le droit de la nature et des gens, mais jadis les élucubrations de cette science prétentieuse et frelatée n'étaient point prises au sérieux comme aujourd'hui. Dans un essai sur l'*histoire du droit naturel* publié au milieu du siècle passé, et généralement attribué à Hübner, l'auteur d'un travail estimé sur *la saisie des bâtiments neutres,* nous trouvons, sur cette manie du philosophisme allemand, des réflexions piquantes : « Il n'y a aucun pays où l'on ait plus approfondi, ou du moins où l'on ait plus écrit sur le code du genre humain qu'en *Allemagne*. Ce vaste empire, qui contient bien plus de princes dont l'autorité approche de la souveraineté que de provinces, regorge, pour ainsi dire, d'universités, et dans chacune de ces universités il y a communément une chaire établie pour le droit naturel. Comme les petits princes aspirent d'ordinaire aux honneurs dont jouissent les grands, et que l'on compte pour un

Constituer la société des peuples et la diriger par la seule autorité de la conscience humaine, à l'exclusion de toute autorité divine, est le grand ***desideratum*** de la secte humanitaire. Mais jusqu'ici toute la passion de l'esprit moderne n'a pu parvenir à faire entrer dans la pratique ce système, qui est la plus monstrueuse nouveauté de l'histoire. Ce n'est qu'une prétention, et ce ne pourra jamais être autre chose. Si, à certains moments, des pouvoirs peu scrupuleux se servent de l'idée pour s'autoriser à quelque mauvais coup, le sens moral de l'humanité répugne à faire de ces criminelles folies

honneur d'avoir dans ses États des gens célèbres, les princes de l'Allemagne sont aussi bien aises de compter parmi leurs sujets des personnes qui se soient fait imprimer. Ce préjugé, bien ou mal fondé, met les gens de lettres qui se trouvent dans les différents États des princes de l'empire dans l'obligation presque indispensable de publier quelque chose, afin de mériter les bonnes grâces du prince. Soit que les considérations mentionnées produisent ces ouvrages, soit que la vanité et la triste gloire d'être auteur les fasse naître en partie, il est toujours certain que les Essais, les Abrégés et les Systèmes du droit naturel se trouvent multipliés en Allemagne à un tel point qu'on en a perdu le fil depuis longtemps. L'on pourrait en composer toute une bibliothèque, si c'était la peine de les ramasser et d'en faire les frais. Les gens même qui sont les moins faits pour penser, se replient souvent dans ce pays-là sur cette matière, quand ils ne savent laquelle choisir pour exercer l'activité de leur plume, et cela précisément parce qu'on en a déjà tant écrit. » (T. II, p. 371 à 373.)

Ce qu'on faisait jadis pour conquérir la bienveillance des princes, on le fait aujourd'hui pour caresser l'opinion des classes lettrées et athées qui occupent les abords du pouvoir dans les sociétés modernes; comme jadis, on ne fait que répéter certains non-sens mis en vogue par les théoriciens du panthéisme, entre lesquels Hégel tient la première place. Les nuageuses insanités de ce maître de la philosophie sans Dieu se retrouvent, sous les formes vides d'une science de convention, dans les écrits de la moderne école du droit de la nature, qui s'appelle le droit de la nationalité.

« Le respect de la personnalité humaine, » personnalité divinisée dans la doctrine du libéralisme, voilà le premier et le dernier mot du droit des gens humanitaire. La personnalité de l'homme se résume dans sa conscience; il faut donc que, dans la société internationale, tout se fasse par le droit de la conscience nationale, source de la souveraineté de chaque État.

la loi du monde. On ne voit aucun groupe de peuples qui se soit formé un droit des gens sur cette négation des vérités fondamentales de la vie humaine. En réalité, nous sommes en présence de systèmes de date récente, qui ne doivent être considérés dans le droit des gens que pour être réfutés.

La morale indépendante. — L'idée fondamentale du droit nouveau c'est la morale indépendante. Sous la multiplicité des arguments plus ou moins alambiqués, c'est toujours ce même fonds que l'on retrouve. Mais, comme l'a dit M. Guizot, « la morale est indépendante, en effet, mais c'est de l'homme qu'elle est essentiellement indépendante : l'homme libre est son sujet (1). »

D'instinct, l'homme sent que la loi morale s'impose à lui par la volonté d'une puissance supérieure. Il sent aussi qu'il est libre et que ce n'est point fatalement que la loi s'accomplit en lui. L'homme comprend d'ailleurs que ce n'est ni par des raisons d'intérêt propre, ni par des raisons de déférence pour l'intérêt général, que ce n'est pas davantage par l'amour de l'ordre que sa volonté sera suffisamment déterminée à suivre le bien et à fuir le mal ; il comprend que l'inclination native qui le pousse au mal ne peut être surmontée que par la vertu du commandement de l'être souverain qui lui promet, s'il est fidèle, un bien surpassant tous les biens, et qui le menace, s'il est rebelle, d'un mal toujours mesuré à la gravité de l'offense et parfois sans terme.

(1) *Méditations sur la religion chrétienne*, 2e méditation, p. 70.
L'illustre philosophe a traité dans cette *méditation* la question de la morale indépendante avec la hauteur de vues qui lui est habituelle, et avec cette netteté magistrale qui ne laisse aucune place à la réplique.

Idéalisme et positivisme; l'évolution. — Toutes les théories par lesquelles le naturalisme contemporain prétend fonder le droit en dehors des bases chrétiennes, suivent deux grands courants : celui de l'idéalisme hégélien et celui du positivisme.

Ces deux systèmes ont le même but : la glorification de l'homme et des forces de la nature; tous deux cherchent à justifier, par le panthéisme, cette apothéose renouvelée du paganisme. L'un et l'autre ont pour conséquence une conception de la morale et du droit suivant laquelle l'homme se fait à lui-même sa loi, c'est-à-dire une conception de morale indépendante. La forme de cette opération législative et souveraine de l'homme sur lui-même, commune aux deux systèmes, est l'évolution, laquelle accompagne de nécessité toute conception panthéiste. L'évolution donne de la vie morale et juridique de l'humanité une explication qui n'explique rien, mais comme elle fournit un moyen de colorer le parti pris, chez un grand nombre, de dédaigner les lumières du christianisme, il est convenu qu'on s'en contentera, et même qu'on la considérera comme un pas immense accompli par notre siècle sur le chemin de la vérité.

Dans le droit des gens, c'est le panthéisme idéaliste de Hégel qui, entre toutes les conceptions humanitaires, exerce aujourd'hui la plus grande influence. Non que ce soit directement la pensée du maître qui y règne actuellement, puisque lui-même avait donné à son système politique un caractère d'absolutisme et de domination aristocratique dont le radicalisme contemporain ne saurait s'accommoder. Néanmoins, malgré les

changements introduits dans l'application, ce sont les principes du panthéisme logique de Hégel qui ont donné naissance au droit nouveau, et notamment au droit des nationalités.

III. — Hégel, l'évolution idéaliste.

L'idée fondamentale. — La grande école hégélienne se compose de deux écoles. En chacune d'elles se retrouve la pensée maîtresse du système, qui est la pensée humanitaire. L'homme y apparaît comme l'idée incarnée. En lui on peut contempler l'identité de l'idéal et du réel, ces deux manifestations nécessaires de l'être; en lui l'idée prend conscience d'elle-même.

« L'idéalisme objectif de Hégel considère la raison comme n'étant la raison d'aucun être, mais comme pensée impersonnelle; il voit en elle le tout des êtres, le Dieu hors duquel il n'y a rien. L'idée est le pivot, la clef de voûte de tout le système. Elle est à peu près, dans la manière dont Hégel conçoit le monde, ce qu'est Dieu dans la manière dont le conçoit le chrétien. L'idée prend la place de Dieu dans le système, dont le but unique est d'écarter le Dieu personnel et supra-mondain, et de faire comprendre le monde en lui-même, sans Dieu (1). »

(1) Stahl, *Histoire de la philosophie du droit,* traduite de l'allemand par Chauffard, livre I, sect. I. — Voir aussi l'*Histoire de la philosophie,* de M. l'abbé Vallet, prêtre de Saint-Sulpice.

En cette question, j'aime à citer les Allemands. Eux seuls peuvent, sans être suspects de mauvais vouloir, mettre à découvert le fond de ces rêveries. Ils ont mieux que personne qualité pour répandre un certain jour sur cette raison de la déraison à laquelle la peur, quelquefois la haine du vrai Dieu, ont fait une réputation de profondeur scientifique.

Mais le bon sens nous montre à tous, dans la vie, deux choses bien distinctes : l'idéal et le réel. Or, comment concilier le sentiment universel que les hommes ont à cet égard, avec cette affirmation que l'idée est le tout des êtres. Hégel, que rien n'arrête dans le développement de la conception panthéistique, pas même la conciliation et l'union des contradictoires, affirme l'identité du réel et de l'idéal.

Pour justifier cette conception qui renverse toutes les lois de l'esprit humain, Hégel introduit une logique nouvelle : « L'ancienne logique, la logique de tous les temps, reposait sur le principe de contradiction, d'après lequel deux opposés s'excluent mutuellement. Avec cette logique, le général ne saurait être le particulier, le particulier le général ; l'idéal n'est pas le réel, Dieu n'est pas les choses, les choses ne sont pas Dieu. C'est l'inverse qu'il faut faire désormais prévaloir. La vraie logique doit plutôt reposer sur le principe de l'unité des contraires, pour que la substance universelle du monde puisse être elle-même les choses particulières, et, après les avoir posées, les retire à son tour en elle. »

Pour avoir la pleine intelligence de la loi et de la société internationales, telles que l'école humanitaire les conçoit, il faut s'être fait une idée exacte du système de l'évolution panthéistique d'après Hégel. Un historien contemporain de la philosophie en a donné le résumé, avec toute la clarté que comporte l'exposé d'une théorie où, de tous côtés, on se heurte à l'absurde et à l'impossible : « L'idée porte en soi la nécessité de son existence ; d'où le principe fondamental : *Tout ce qui est rationnel est réel*. D'autre part, la réalité ne peut exister

que si elle est nécessaire, si elle a en soi sa raison d'être; d'où cet autre principe : *Tout ce qui est réel est rationnel.* Voilà, prouvée en peu de mots, l'identité de l'ordre idéal et de l'ordre réel. L'être, tel qu'il se montre à nous dans les choses, se manifeste sous des formes à la fois corrélatives et opposées; par exemple : le fini et l'infini, l'immatériel et le matériel, l'un et le multiple, se supposent et s'excluent en même temps. Il s'ensuit qu'en soi l'être n'est ni ceci, ni cela, ni substance, ni accident, ni un, ni multiple; il est l'être absolu, indéterminé. Un être si dépourvu de tout caractère assignable ressemble fort au néant. Néanmoins, il n'est pas le néant absolu; il est en puissance de devenir toutes choses; son nom est *le devenir*, τὸ *fieri*. Rien d'absolu au monde, excepté lui. En effet l'idée, par la loi du progrès, et en vertu d'une force secrète, est portée à se mouvoir et à se développer, à passer de l'état indéterminé à des formes déterminées et multiples. Tout être est mouvement, tout mouvement est le passage de la puissance à l'acte, ou de tel acte à tel acte, c'est-à-dire d'un contraire à un autre contraire par une action qui domine les deux. Voilà la vraie, la seule condition du progrès, suivant Hégel; un être n'est plus astreint à n'être plus que ceci ou cela; il n'est plus enchaîné par aucune nécessité; grâce à une liberté sans limites, il peut devenir, il devient réellement toutes choses : le jour, la nuit, la vie et la mort, le bien et le mal, l'être et le néant. Au reste, cette évolution de l'être et de la pensée s'accomplit en trois temps et suivant un rythme parfait : d'abord c'est la thèse, par exemple la lumière pure; mais aussitôt à la thèse s'oppose l'antithèse, à la lu-

mière pure s'oppose la pure obscurité; ensuite la thèse et l'antithèse viennent se concilier dans la synthèse, la lumière pure et la pure obscurité dans la couleur, la seule qui soit réelle et visible. En fait, la thèse et l'antithèse ne sont que des abstractions; la synthèse seule existe, contenant dans son large sein la vérité et la vie, le réel et le rationnel, l'être et le néant, et la synthèse c'est le perpétuel devenir (1). »

Que reste-t-il de l'homme et du monde dans cette mobilité perpétuelle de l'idée qui ne s'affirme, à un instant donné, sous une certaine forme, que pour passer, l'instant d'après, à une forme tout autre, sans jamais s'arrêter à rien d'absolument et définitivement vrai?

On pourrait être tenté de se demander à quoi peut servir l'excursion que nous venons de faire à travers les fantômes insaisissables des rêves hégéliens? Mais ne voit-on pas qu'en un temps où toute extravagance est écoutée si elle se présente sous le vêtement humanitaire, on ne peut négliger aucune erreur, même de celles qui révoltent le sens commun. Des erreurs de ce genre tentent aujourd'hui d'envahir la jurisprudence; il y a nécessité de les dépouiller des apparences de profondeur que leur prête une fausse science, afin de pouvoir juger de la valeur des prétendues lois que l'homme se forge à lui-même par les sophismes de la logique panthéiste.

L'ordre moral suivant Hégel. — Que sera, en de pareils systèmes, l'ordre moral? Que sera la moralité, laquelle ne se peut concevoir hors de certains principes fixes, clairement énoncés, et fondés sur la nature de

(1) M. l'abbé Vallet, *op. cit.*

l'homme? Est-il possible de trouver quelque moralité en une doctrine où le vrai et le faux sont confondus dans l'identité de toutes choses, alors que le bien ne peut être autre chose que la mise en pratique du vrai, et le mal la mise en pratique du faux, ou de quelque vérité faussée et mal entendue?

En tous cas, puisque c'est dans l'homme que l'idée prend conscience d'elle-même, que c'est en lui que se manifeste l'identité de l'idéal et du réel, ce sera dans sa conscience que la loi se déterminera. Mais la loi ne peut pas rester individuelle, il faut qu'elle soit sociale; il faudra donc que la loi de la vie sociale se dégage de la conscience collective de la société, comme la loi de la vie individuelle se dégage de la conscience de l'individu. Suivant Hégel, c'est dans l'État que l'idée atteint sa plénitude, et c'est de l'État qu'émane la loi absolue qui régit toute la vie humaine. L'idée, qui est pour les hégéliens vraiment divine, c'est l'État qui la produit et la manifeste en sa pleine puissance. L'État est le véritable Dieu; il a, sur tout ce qu'il contient, un droit dans lequel s'absorbent tous les droits. L'État est, comme l'a dit Ahrens, « la loi vivante et le Dieu toujours présent. »

Ceci est le fond de la pensée hégélienne, la formule suprême quant à la loi, et quant à l'État en qui et par qui la loi se détermine. « Ce qu'adore le sens religieux, dit Stahl, exposant la philosophie du droit de Hégel, n'est en vérité rien autre que la coordination ou construction harmonique des déterminations rationnelles, laquelle se présente dans la nature, le droit et l'État. La plus haute réalisation du Dieu en soi est donc l'État, et son déve-

loppement graduel à travers les âges est l'histoire de l'humanité. »

Détermination de la conscience nationale. — Cette détermination de la conscience de l'humanité dans l'État peut, au reste, s'opérer par des procédés divers, et c'est sur la question du procédé que l'école hégélienne contemporaine s'écarte de la doctrine du maître.

D'après Hégel lui-même, c'est un déterminisme absolu qui réalise dans l'État la loi de la société humaine : « De même, dit Stahl, que l'univers émane en somme de la pensée, abstraction faite d'un sujet pensant, c'est-à-dire de la pensée qui, n'étant celle ni de l'homme, ni de Dieu, est plutôt la pensée dans sa simplicité absolue ou ses pures déterminations, telles qu'elles se retrouvent dans notre esprit, de même aussi le monde moral procède de la volonté, abstraction faite d'un sujet; non de la volonté humaine comme chez Rousseau, ni de la volonté divine comme au point de vue chrétien, mais de la volonté prise comme idée. D'après cela, le droit, la morale, l'État, toutes les prescriptions et institutions éthiques, n'ont d'autre fondement et d'autre but que de réaliser cette volonté sans sujet actif, impersonnelle. Jusque-là, et à partir de Grotius, le droit avait été fondé sur la volonté de l'individu. Hégel le fonde sur ce qu'il appelle la volonté objective. Mais celle-ci n'est point vraiment une volonté objective, la volonté actuelle d'une puissance supérieure à l'homme; elle n'est rien autre chose que l'abstraction de la volonté propre de l'individu humain. La méthode de Hégel consiste uniquement à faire voir le fonctionnement de ce mécanisme (formalisme) de la volonté faisant abstraction des résolutions particulières,

et transformant dès lors, par voie de parallélisme ou d'analogie, ce qui est ici obtenu aux institutions éthiques (c'est-à-dire, suivant la terminologie adoptée par Hégel, aux institutions sociales). »

La force qui s'exerce ici, c'est cette force secrète, intime de l'idée poussant toutes choses, de l'état indéterminé à des formes déterminées. « L'école de la philosophie spéculative de Hégel, dit Ahrens, ne voulut voir dans le droit et dans l'État qu'un développement de la loi logique universelle, embrassant tous les faits de l'histoire, développement nécessaire et ne relevant pas de la volonté humaine (1). » Cette force, cette loi logique, détermine et fixe dans l'État la synthèse sociale du moment avec la loi qui en est l'expression. Et comme l'État, ou plutôt l'idée incarnée dans l'État, doit avoir son organe réel, vivant et actif, cette même force secrète, immanente à l'humanité, suscite des hommes qui par leurs facultés supérieures sont dans l'État les représentants de l'idée. Pour mieux dire, ils sont l'État lui-même et ont droit, du chef de l'idée, à tout ce que comprend l'État, lequel est la « substance de l'individu. » Selon Hégel, le grand homme étant le symbole de l'idée, possède le droit ainsi que la force. « Il peut donc considérer tout l'être humain comme une matière qu'il s'approprie et de laquelle il crée son individualité, son corps... La supériorité du grand homme est de connaître la volonté absolue et de l'exprimer (2). »

(1) *Encyclopédie juridique*, p. 84 de la traduction française.

(2) M. Fouillée, *l'Idée moderne du droit*, p. 62. — On sait comment M. Cousin a imaginé cette théorie de la mission et du droit du grand homme qui s'allie, dans ses réminiscences hégéliennes, à la glorification quand même des victorieux, et au principe de la légitimité du succès.

La morale indépendante, conséquence du système. — Mais en tout cela où est la loi, la loi véritable, la loi qui commande à la liberté et lui impose, non une contrainte physique, mais la contrainte toute morale de l'obligation appuyée de la sanction ? Y a-t-il, d'après ce système, autre chose dans l'homme que l'immanence fatale d'une loi analogue à la loi de l'ordre physique? De loi, dans le sens de la jurisprudence, on n'en voit plus (1).

Mais cette loi, nécessaire, fatale, telle que l'entend Hégel, c'est pourtant l'homme qui la formule ; s'il en est l'esclave, il en est néanmoins l'organe et la source au moins immédiate. C'est donc une loi humaine, et la morale qu'elle crée est, au moins en un certain sens, indépendante ; elle l'est du moins en ce sens que Dieu, dans la dépendance de qui l'homme avait vécu jusqu'ici,

(1) Stahl, analysant cette partie de la doctrine de Hégel, s'exprime comme suit : « Le Dieu de Hégel (c'est-à-dire l'idée qui dans l'homme prend conscience d'elle-même) ne veut toujours que lui-même, l'homme. C'est aussi pour lui-même que l'humanité est voulue. On transporte ainsi en Dieu cet égoïsme trouvé d'abord dans l'homme, en admettant que cet attribut de l'esprit conscient puisse s'appliquer à un pareil être abstrait. La morale elle-même, à son plus haut point de perfection, ne consiste plus dans la liberté d'action, dans un fait créateur non interrompu ; par suite elle ne peut jamais avoir un caractère individuel, ne saurait impliquer l'accomplissement libre d'un acte déterminé. Elle consiste plutôt dans un ensemble harmonique et bien proportionné des lois et déterminations de la pensée, devant servir de base inébranlable aux institutions sociales. La moralité est ainsi, dans le sens le plus rigoureux du mot, matérialisée, en définitive. Dès lors que tout relève de la nécessité logique, ce qui doit être, ou peut être, se réalise ; car, dans le cas contraire, si l'on admettait une liberté telle que ce qui devrait être pourrait ne pas se réaliser, il ne serait pas vrai de dire que tout fût le produit du *processus* nécessaire des êtres. » — *Histoire de la philosophie du droit*, t. I, p. 437 et 438.

Cette explication, donnée par un esprit supérieur, n'explique pas grand'-chose. Elle sert néanmoins en ce qu'elle nous découvre un coin de l'abîme de ténèbres, de contradictions et d'absurdités où va se perdre l'homme qui fuit la lumière du vrai Dieu.

n'existe plus, pour les hégéliens. Mais l'idée qui produit cette morale emporte toutes choses, et l'homme lui-même, d'un cours irrésistible. De l'indépendance, il n'y a plus ici que l'illusion.

Comment, sur une loi pareille, pourrait-on fonder l'ordre international? A moins qu'on n'y voie, avec Hégel, une sorte de mécanisme universel, dans lequel les peuples remplissent automatiquement le rôle que leur impose l'évolution panthéistique de l'idée.

La démocratie hégélienne. — La démocratie, qui pénètre de plus en plus notre vie sociale, ne peut s'arranger de cette incarnation de l'idée et du droit souverains en certains hommes privilégiés, représentant l'État et son pouvoir absolu. La démocratie admet bien le pouvoir absolu, mais à la condition qu'il émane des gouvernés, et qu'il soit l'expression de la volonté générale. A bien prendre les choses, il n'y a rien dans la théorie de Hégel qui fasse obstacle à cette solution du problème moral et politique. C'est une manière de dégager l'idée souveraine, et de fonder le droit suivant la donnée panthéistique, tout aussi régulière, tout aussi logique, ou mieux, pas plus insolite ni extravagante que la méthode à laquelle le maître s'était arrêté.

On connaît déjà le procédé de la jeune école hégélienne. Nous avons eu à le caractériser en exposant la conception juridique que la philosophie humanitaire oppose à la conception catholique de la société internationale. Il nous suffira de ramener ici la question à ses éléments essentiels. « D'après Hégel, dit Stahl, l'organisation de l'État se traduit dans la volonté substantielle de la puissance universelle, laquelle se pose comme

prince, comme *fonctionnaire*, comme corps d'État, et reconnaît comme sujet le particulier et la masse collective humaine. La jeune école, à son tour, fait de la volonté générale la volonté du peuple, à la manière de Rousseau, en faisant entrer, il est vrai, dans cette construction, des restes de celles de l'État de Hégel. Hégel enseigne donc que l'État est au-dessus du peuple, tandis que ses disciples proclament que le peuple est au-dessus de l'État. Qu'ont-ils donc de commun avec le maître, eux qui rejettent la clef du système et se mettent en opposition avec lui en des matières et des sphères si importantes? Rien autre que le point de vue panthéiste, et la prétention de tout ramener à l'ordre spéculatif, c'est-à-dire de ne voir partout que le lien nécessaire et absolu entre les divers êtres de l'univers. »

Dans l'homme, l'idée prend conscience d'elle-même, mais l'idée individuelle n'est pas le dernier terme du développement de l'élément rationnel. Dans les États particuliers, la réalisation de l'idée monte d'un degré ; dans l'État universel elle atteint la plénitude de son développement humain. Dans le panthéisme hégélien l'État, organe de l'idée, forme une personne. « L'État, dit Bluntschli, n'est pas un instrument sans vie, une machine morte, mais un être vivant et, par suite, organique. Or, tout organisme est l'union d'éléments corporels-matériels et de forces vitales animées, en un mot d'une âme et d'un corps. Dans tout État il y a le corps et l'esprit, la volonté de l'État et les organes actifs de l'État, nécessairement liés en une même vie. Cet esprit et cette volonté de l'État ne sont pas autre chose que l'esprit un et la volonté une de la nation, différents de la simple

somme des volontés ou des intelligences des individus... La personnalité de l'État n'est d'ailleurs reconnue que par les peuples libres; elle n'atteint ses pleins effets que dans l'État civilisé qui embrasse une nation. Dans l'enfance des formations, le prince joue seul le premier rôle, lui seul est une personne, et l'État n'est que le domaine de sa puissance. »

L'esprit général qui est le lien de l'État, c'est la conscience de l'État, laquelle se forme par le concours et l'adhésion des consciences individuelles des membres de la société. Le travail qui produit ce concours vient toujours de cette force secrète qui, par un progrès nécessaire, pousse l'idée à un perpétuel développement. Cette force primitive, inhérente au fond des choses, et qu'on ne tente même pas d'expliquer, après avoir déterminé l'idée dans l'individu, la détermine dans les États particuliers, et la porte à sa plus haute expression, dans la société internationale, par l'État humanitaire. Bluntschli, que déjà nous avons cité, en traitant, au livre premier, de la société internationale, résume ainsi cette théorie : « L'humanité est vraiment un tout unique. L'âme humaine ne peut vivre que dans un corps humain. L'État parfait et l'humanité corporelle et visible sont donc synonymes. L'État ou l'empire universel est donc l'idéal de l'humanité. »

L'opinion dicte la loi. — En résumé, la pensée générale des hégéliens modernes sur l'ordre social, c'est le règne de l'homme dans le monde; leur formule, c'est la morale indépendante. La loi, telle qu'ils la conçoivent, est dictée par l'opinion, expression de la conscience souveraine de l'homme. Bluntschli le dit, dans sa *Poli-*

tique, en termes exprès : « Toute forme élevée d'État et de droit repose, en dernière analyse, sur la conscience générale de la nation. Dieu nous a donné à tous la même conscience et la même raison fondamentale. C'est là ce qui permet à la nation d'avoir *une opinion* du juste et de l'injuste, de l'utile et du nuisible. Expression de la conscience générale, l'opinion publique est donc aussi respectable qu'importante. » Où nous conduira cette souveraineté de la plus changeante et de la plus absolue des puissances? Un écrivain contemporain, qui a creusé l'idée moderne du droit, M. Fouillée, va nous le dire : « Le droit doit être la direction humaine. Hégel l'avait du reste reconnu, et ses disciples de la gauche, Feuerbach, Bruno Bauer, Arnold Ruge, puis, plus récemment, La Salle et les socialistes contemporains, ont poussé jusqu'au bout la pensée du maître : Dieu n'existe que dans l'humanité, et l'humanité n'a d'autre vie que la vie présente; « que la volonté de l'homme soit faite, » voilà, comme disait Feuerbach, la loi unique ; le culte de l'humanité est le seul culte, et la force de l'humanité est le seul droit. »

Mais cette notion de la morale indépendante dans l'école hégélienne, soulève des difficultés et demande des explications.

S'agit-il de la volonté de l'homme avec le caractère de libre détermination que l'instinct universel de l'humanité lui reconnaît, s'agit-il de l'opinion en tant que manifestation spontanée d'idées et de sentiments auxquels l'homme s'attache de son plein gré, sans qu'aucune force à lui étrangère l'y contraigne? alors nous sommes vraiment en présence d'une loi que l'homme se donne

à lui-même, et la morale qu'établit cette loi est bien ce que l'on nomme une morale indépendante. Mais alors aussi cette loi n'est plus une vraie loi, puisqu'il dépend toujours de l'homme de s'affranchir de la règle qu'il lui a plu de se tracer à lui-même, et le droit des gens ne peut trouver dans une pareille loi ses bases nécessaires.

Mais est-ce bien d'une telle liberté qu'il s'agit? Cette liberté qui laisse l'homme pleinement maître de ses déterminations, peut-elle se concilier avec la donnée fondamentale du système hégélien? Les aspirations de la démocratie supposent l'activité libre de l'homme dans le travail social d'où procède la loi. L'homme, alors même qu'il subit le fatalisme qui est la conséquence inévitable du panthéisme, l'homme se croit libre par un ressouvenir du temps où la foi au Dieu vivant, personnel, libre d'une liberté infinie, lui donnait l'assurance de sa propre liberté. Mais en vain se berce-t-il de cette illusion. Dans les monstrueux systèmes par lesquels il s'est laissé envahir, il n'y a plus de place pour la liberté. Sa volonté obéit, quoi qu'il en ait, à la force qui, au sein du grand tout, fait pousser la plante et fait courir les astres, dans le firmament, autour du centre qui les retient captifs. Cette même force, par une impulsion mystérieuse, fait converger les consciences particulières vers le centre social; c'est par elle que se détermine l'idée supérieure que les initiés appellent l'âme de l'État et dont la loi est l'expression. En réalité, la contrainte est ici partout; la liberté, la vraie liberté, nulle part.

Justification de la force. Hégel et Rousseau. — On

aura beau tourner et retourner le système, on ne tirera jamais des combinaisons de l'école hégélienne les éléments d'une loi telle qu'il la faut pour mettre, entre les hommes, l'ordre avec la liberté, et assurer l'existence et le développement régulier des sociétés humaines. Qu'on adopte la conception aristocratique du maître, ou qu'on se range à la conception démocratique de ses disciples les plus récents, le résultat est le même. En fait, c'est toujours le triomphe et la justification de la force. Hégel est, en cela, d'accord avec Rousseau.

L'idée incarnée dans le grand homme lui donne la force avec le droit de tout faire. L'État c'est lui, et les individus, *dont l'État est la substance*, lui appartiennent corps et âme. Il n'en est pas autrement lorsque c'est de la multitude que l'idée se dégage; car pour qu'elle apparaisse et qu'elle règne, il faut qu'elle se personnifie dans un homme ou dans une institution humaine, à qui elle conférera le droit d'imposer la loi comme il lui conviendra. L'homme n'est, dans ce système, maître de lui-même que pour se livrer, pieds et poings liés, au pouvoir qu'il acclame comme le représentant de la conscience générale. Ici comme dans la théorie de Rousseau, c'est en définitive de la volonté générale que dérive la souveraineté, et cette souveraineté est de sa nature omnipotente, car elle a pour dernière raison le nombre qui est la force. Cette force du nombre donne à la société un maître dont on ne peut secouer le joug que pour tomber dans l'anarchie, autre forme de la force du nombre, de laquelle on ne sortira que par un nouveau triomphe de l'absolutisme.

La seule loi, sous l'empire de telles idées, est la loi

du plus fort; on le voit bien aujourd'hui entre nations (1).

IV. — L'évolution positiviste et utilitaire.

Le positivisme, négation du droit. — L'évolution est la loi du positivisme autant et plus encore qu'elle ne l'est de l'idéalisme hégélien. Aussi le panthéisme matérialiste des positivistes est-il radicalement incapable de fournir aucun principe d'obligation morale.

Avec l'évolution disparaissent les principes absolus qui sont la base de toute obligation et le fondement nécessaire du droit. N'avons-nous pas rencontré, dans le cours du livre précédent, la théorie d'un juriste anglais niant qu'il y ait dans le droit aucun principe absolu, duquel puisse sortir un système de règles juridiques applicables à toujours, ou même applicables à un certain nombre de générations? On remarquera du reste que cette assertion, qui est la négation même du droit, est forcément une des données de la morale indépendante. En effet, comment l'homme dont les affections, les impressions et

(1) Mgr Freppel signalait à Angers, en 1879, le caractère de césarisme révolutionnaire commun à l'école de Rousseau et à celle de Hégel : « Comme le nombre est en même temps la force, la théorie de Rousseau acceptée si légèrement et par tant d'esprits, ne va-t-elle pas rejoindre la théorie hégélienne de la force identique au droit, de l'homme individuel absorbé dans la nation ou dans l'État, source unique de tous les droits, et mesurant à chaque citoyen la part d'action qui lui revient dans n'importe quel ordre de choses? Oui, Messieurs, sans aucun doute, et c'est par là que l'idée du droit est menacée en France non moins qu'ailleurs. Le grand péril du moment, c'est l'application des théories de Rousseau et de Hégel à l'ordre social. » — *Discours d'ouverture du congrès des Jurisconsultes catholiques,* reproduit dans la *Revue catholique des institutions et du droit,* 13e volume, p. 303.

la volonté, sont essentiellement mobiles, dont la vie se passe au milieu de la perpétuelle instabilité des choses de ce monde, comment l'homme pourrait-il, s'il se fait à lui-même sa loi, se créer un droit immuable?

On peut s'étonner que le positivisme, qui nie tout ce qui est principe et vérité absolue, ait la prétention de fonder un système de morale et de droit. Il l'a pourtant, cette prétention, et nous avons à rechercher comment il s'y prend pour la justifier.

Le positivisme ne conserve dans ses théories rien des idées fondamentales de l'ordre rationnel, ni la substance, ni l'essence, ni la cause; donc, avec lui, plus d'ontologie. « Toutes les questions absolues, c'est-à-dire les questions qui s'occupent de l'origine et de la fin des choses, sont hors du domaine de la connaissance humaine, et, par conséquent, ne peuvent plus diriger les esprits dans la recherche, les hommes dans la conduite et les sociétés dans le développement. L'origine des choses, nous n'y avons pas été; la fin des choses, nous n'y sommes pas; nous n'avons donc aucun moyen de connaître ni cette origine ni cette fin (1). » Les faits, la succession, l'évolution des faits, voilà tout ce qui s'offre à notre intelligence. « Nous apprenons par l'expérience, dit M. Taine, qu'il y a dans la nature un ordre de succession invariable, et que chaque fait y est toujours précédé par un autre fait. Nous appelons cause l'*antécédent invariable*, effet, le conséquent invariable... La cause réelle est la série de conditions, l'ensemble des antécé-

(1) Littré, *Auguste Comte et la philosophie positiviste*, 1re partie, chap. VI.

dents sans lesquels l'effet ne serait pas arrivé; il n'y a pas de fondement scientifique dans la distinction que l'on fait entre la cause d'un phénomène et ses conditions... La distinction que l'on établit entre l'agent et le patient est purement verbale. La cause est la somme des conditions négatives et positives prises ensemble, la totalité des circonstances et contingences de toute espèce, lesquelles, une fois données, sont invariablement suivies du conséquent. » Notre volonté n'est pas plus cause que le reste : « Il y a là un antécédent comme ailleurs, la résolution ou état de l'esprit, et un conséquent comme ailleurs, l'effort ou sensation physique (1). »

Peut-on s'étonner qu'avec de pareilles idées, le juriste que nous citons plus haut refuse au droit pris en lui-même, tel qu'il se présente dans l'ordre international où il n'y a pas de loi positive, qu'il lui refuse tout caractère de règle, non seulement absolue, mais constante, et qu'il nie « que l'étude scientifique des relations internationales révèle quelque connexité nécessaire d'une chose à une autre, pouvant être comparée avec ce qu'on appelle les lois de la science physique; » qu'il nie également, « qu'il ait jamais été rationnellement prouvé qu'une constatation scientifique de rapports nécessaires entre des particularités observables de la vie humaine constitue un code civil et criminel applicable à toujours, ou même applicable à un certain nombre de générations (2). »

(1) Cité dans l'*Histoire de la philosophie* de l'abbé Vallet, p. 546.

(2) J.-K. Stephen, cité au chapitre VI du livre Ier, p. 202, en note.

A propos de ces théories, vrai dissolvant de tout ce qui constitue l'ordre supérieur et la réalité effective de la vie humaine, M. Caro s'écrie : « Sous quelque forme que cette doctrine s'exprime, quoique puissent prétendre les partisans de jour en jour plus nombreux de ces théories, un nouvel idéal de

Mais s'il n'y a plus de principes de droit, il n'y a plus de droit; rien n'est plus clair. Et pourtant le monde ne peut vivre sans droit! Si le positivisme est autre chose qu'un caprice d'esprits malades, qu'une négation insensée de toute vérité et de toute réalité morale, autre chose qu'une conception de scepticisme absolu, il faut qu'il nous produise une explication, une justification philosophique du droit. Quelle peut être cette justification, étant donnés les principes du positivisme?

Nous allons demander la réponse à cette question aux représentants les plus accrédités de ce système où la raison sans Dieu donne la mesure de son impuissance.

Tout positivisme est utilitaire. — Tout positivisme est utilitaire et l'on ne comprendrait pas qu'il ne le fût point. Si l'humanité ne connaît rien, ni de Dieu, ni de l'âme, ni d'une destinée qui attendrait l'homme au delà des choses présentes, elle a le droit de se considérer comme vivant pour elle-même, de poursuivre exclusivement dans les choses présentes sa propre satisfaction, de ne considérer, dans ses aspirations et dans ses démarches, autre chose que ce qui la touche personnelle-

vie individuelle et sociale s'impose à l'homme cette fois; et, dans cet ordre de problèmes, il n'y a plus à se méprendre, ni à se faire illusion sur la gravité des conséquences, c'est toute la vieille morale sur laquelle a vécu le monde qui s'écroule. » — *Problèmes de morale sociale*, Paris, 1876, p. 161.

Les positivistes ne cherchent point à dissimuler les conséquences subversives de leur théorie : « Il y a un pressant besoin d'établir sur une base scientifique les règles de la conduite droite. Aujourd'hui que les prescriptions morales perdent l'autorité qu'elles devaient à leur prétendue origine sacrée, la sécularisation de la morale s'impose. Il est peu de désastres plus redoutables que la décadence et la mort d'un système régulateur devenu insuffisant désormais, alors qu'un autre système, plus propre à régler les mœurs, n'est pas encore prêt à le remplacer. » — Spencer, *les Bases de la morale évolutionniste*, préface.

ment et intéresse son bonheur. Lorsqu'on a éliminé de la vie tout ce que le positivisme déclare inconnaissable, que reste-t-il sinon les sens et les satisfactions qu'ils procurent? Chercher le plaisir, fuir la peine, réaliser, par les choses de ce monde, la plus grande somme de bonheur possible, voilà tout ce que le positivisme nous laisse et à quoi il réduit notre destinée. Pour cette philosophie qui ne connaît que les faits, l'expérience décide de tout. Sa morale, qui est toute scientifique, ne peut être qu'inductive, expérimentale, *analyste* (1) dans son procédé, toute concentrée dans l'étude des moyens de se procurer le plaisir et de s'épargner la peine, utilitaire, en un mot, par sa conception, par sa méthode, par son but.

Stuart-Mill. — C'est au plus pénétrant, au plus ingénieux, au plus raffiné des utilitaires, que nous allons demander de caractériser la doctrine morale commune à toute l'école positiviste.

L'utilité définie. — « L'opinion, dit Stuart-Mill, qui prend pour fondement de la morale l'utilité, ou principe du plus grand bonheur, l'opinion tient pour certain que les actions sont bonnes selon qu'elles tendent à donner le bonheur, mauvaises selon qu'elles tendent à produire le contraire du bonheur. Par bonheur, on entend plaisir et absence de souffrance ; par malheur, souffrance et absence de plaisir. Le plaisir et l'absence de souffrance sont les seules choses que l'homme puisse désirer comme sa fin (2). »

Le plaisir s'entend suivant les facultés des êtres qui le

(1) C'est la qualification que l'on s'accorde à donner à l'école spéciale des juristes utilitaires, tels que Bentham et Austin.

(2) *Utilitarianism*, by John Stuart-Mill, London, 1866, p. 9 et 10.

recherchent : l'homme est fait pour les plaisirs élevés de l'esprit et du cœur. La vertu est au nombre des principales utilités de la vie humaine. « La doctrine utilitaire, en même temps qu'elle tolère et approuve les autres désirs acquis, jusqu'au point où ils deviennent plus nuisibles qu'avantageux au bonheur général, enjoint et requiert la culture et l'amour de la vertu au plus haut degré possible, comme chose importante au-dessus de toutes pour le bonheur général (1). » Mais n'oublions pas que la vertu n'est une utilité que parce qu'elle procure un plaisir. « On ne désire qu'une chose, le bonheur. Ceux qui cherchent la vertu pour elle-même, la cherchent, soit parce qu'ils ont conscience qu'elle est un plaisir, soit parce que ne pas la posséder est une souffrance, ou pour les deux raisons réunies. » La modération est un élément essentiel du bonheur : « Le bonheur, suivant les philosophes utilitaires, n'est pas un état de continuel enchantement ; c'est un état où il y a de tels moments, dans une existence composée de peines peu nombreuses et transitoires, de plaisirs nombreux et variés, avec une prédominance de l'actif sur le passif... Une existence fondée en somme sur ce principe : qu'il ne faut pas demander à la vie plus qu'elle ne peut donner... Le bonheur est la seule fin de toute action humaine, le seul criterium par lequel on puisse apprécier la conduite humaine, d'où il suit nécessairement qu'il doit être le criterium de toute moralité, puisque la partie est comprise dans le tout : C'est une question de fait, d'expérience, résolue par l'évidence comme toutes les questions de fait (2). »

(1) *Utilitarianism*, p. 57.
(2) *Ibid.*, p. 18 et 58.

La morale ne peut dériver de l'utilité. — Voilà l'utilité définie. Comment de l'utilité fera-t-on sortir la morale et le droit?

D'abord l'utilitarisme affirme que le bonheur de l'individu ne peut être séparé du bonheur de la société dans laquelle la nature l'appelle à vivre. « Le principe utilitaire n'est pas seulement celui du plus grand bonheur de l'agent, mais encore celui du plus grand bonheur total et général... La morale utilitaire reconnaît, dans les créatures humaines, le pouvoir de sacrifier leur plus grand bien pour le bien des autres. Seulement elle refuse d'admettre que le sacrifice soit un bien en lui-même. Un sacrifice qui n'augmente pas, ou ne tend pas à augmenter la somme totale du bonheur, est considéré comme inutile. Le seul renoncement que la morale utilitaire approuve, c'est la dévotion au bonheur, ou à certains moyens de bonheur des autres, soit de l'humanité prise collectivement, soit des individus dans les limites imposées par les intérêts collectifs de l'humanité... Entre son propre bonheur et celui des autres, l'utilitarisme conseille à l'individu d'être aussi strictement impartial qu'un spectateur désintéressé et bienveillant (1). »

Ce n'est point une médiocre difficulté pour le positivisme que de passer de l'utilité individuelle à l'utilité générale. Tous, Darwin et Spencer aussi bien que Stuart-Mill, y ont rencontré un obstacle qu'aucun d'eux n'a pu franchir victorieusement. M. Caro a supérieurement résumé le travail d'esprit par lequel Stuart-Mill s'est efforcé de faire sortir du principe de la recherche du plus

(1) *Utilitarianism*, p. 16 et 24.

grand bonheur. principe de sa nature tout personnel, une certaine habitude d'abnégation sans laquelle la vie sociale ne se peut concevoir : « La conscience se fait son éducation à elle-même ; elle se lie, elle s'enchaîne elle-même, par le sentiment subjectif qu'elle se forme du devoir. Les éléments qui entrent dans ce sentiment complexe sont : le désir instinctif d'être en harmonie avec nos semblables, la conception de la solidarité humaine, la vue plus ou moins nette que nous avons de la possibilité d'un état social où l'on ne tiendrait pas compte des intérêts d'autrui, l'habitude que l'on prend de coopérer avec autrui, de collaborer à l'utilité générale comme condition de la nôtre, enfin l'influence de la civilisation qui finit par donner un caractère auguste et sacré à cette nécessité du sentiment social. Tout cela se mêle profondément, tout cela s'intègre, pour ainsi dire, et ne fait plus, dans notre conscience, qu'un tout indivisible (1). »

C'est « aux sentiments sociaux de l'humanité, au désir qu'a l'homme d'être en union avec ses semblables, désir qui est déjà un principe puissant dans l'esprit humain, » c'est à ces sentiments pris en fait, suivant la méthode positiviste, que Stuart-Mill fait appel pour établir la transition de l'utilité individuelle à l'utilité sociale. Or, par un étrange oubli, il ne se préoccupe pas de rechercher si la passion, naturelle chez tout individu humain, d'étendre ses jouissances et sa domination, s'arrêtera devant un intérêt collectif qui ne le touche qu'indirectement, qui ne se révèle à lui que par des conséquences plus ou moins éloignées, alors qu'il faut qu'il

(1) *Problèmes de morale sociale*, p. 157.

renonce, par déférence pour cet intérêt collectif, à des désirs qu'il sent en lui-même, à des satisfactions qu'il peut goûter immédiatement, les seules choses, après tout, qui lui soient vraiment connaissables au sens du positivisme, les seules dont la légitimité, fondée sur la théorie du bonheur, ne soit point contestable.

Du sentiment social, Stuart-Mill tire la conception d'une société générale entre tous les hommes, analogue à celle que les hégéliens tirent du panthéisme idéaliste de leur maître. « Heureusement, grâce à l'influence de la civilisation en progrès, et sans être enseignés particulièrement, ces sentiments tendent chaque jour à devenir plus intenses... Les hommes se familiarisent avec la coopération, avec l'action en vue d'un but collectif et non individuel. Pendant cette coopération, ils auront le sentiment que leur but est identifié au but des autres peuples, tout en ayant cependant le sentiment temporaire que l'intérêt des autres est identique à leur propre intérêt... Dans un état progressif de l'esprit humain, les influences qui provoquent chez l'homme le sentiment de son union avec ses semblables doivent devenir chaque jour plus fortes. Maintenant nous pouvons supposer que ce sentiment d'union soit enseigné comme une religion, que toutes les forces de l'éducation, des institutions, de l'opinion tendent à envelopper l'homme, dès son enfance, de ce sentiment mis en pratique. Je pense qu'alors ceux qui pourront réaliser cette conception de la société, ne trouveront pas insuffisante la sanction suprême de la morale du bonheur (1). »

(1) *Utilitarianism*, p. 46 à 49.

« Réaliser cette conception : » mais c'est là qu'est la difficulté, disons mieux, l'impossibilité.

On aura beau dire et beau faire, le sentiment utilitaire est essentiellement personnel. L'utilité, de sa nature, dépend du jugement de celui qui ressent le plaisir que procure la chose utile. C'est de l'intérêt propre que nécessairement le sentiment utilitaire s'inspire ; c'est à cet intérêt que, pour l'utilitaire, tout se mesure et doit se mesurer. Que deviendrait autrement la base même du système qui donne pour dernière fin aux actes humains le désir du bonheur? Je suis seul juge de la manière de comprendre mon bonheur. D'ailleurs, la personnalité humaine est trop expansive, trop absorbante, pour ne point préférer son avantage à l'avantage d'autrui, lorsque celui-ci peut lui faire obstacle, fût-ce même à l'avantage de l'humanité tout entière, car le nombre ici ne fait rien. Que devient alors le système de la sympathie sociale? Quelle force d'autorité y a-t-il dans ce sentiment dont le positivisme, qui pourtant ne veut admettre que des faits constatés, fait gratuitement honneur à l'homme émancipé de toute souveraineté divine? On y trouve tout au plus une force d'opinion, c'est-à-dire une force purement humaine. Mais que peut-elle, cette opinion, qui ne représente, après tout, que des intérêts? Elle ne me persuadera pas de sacrifier mon intérêt qui est ma loi, ma loi très naturelle et très légitime, à l'intérêt d'autrui. La morale utilitaire a contre elle la logique et les passions : comment résister à cette double force qui est tout l'homme?

L'utilité ne peut produire le droit. — Les mêmes difficultés, les mêmes impossibilités surgissent quand il

s'agit de définir le droit et d'en préciser les origines. Et il n'en peut être autrement puisque le droit n'a, pour les utilitaires, d'autre fondement que l'utilité sociale.

« Avoir un droit, dit Stuart-Mill, c'est avoir quelque chose dont la société doit me garantir la possession. Si l'on vient me demander pourquoi la société doit me garantir cette possession, je ne puis en donner de meilleure raison que l'utilité générale... L'intérêt en cause est celui de la sécurité, le plus vital de tous les intérêts suscités par les sentiments humains. Presque tous les autres biens de ce monde peuvent être nécessaires pour une personne et ne l'être point pour une autre. Beaucoup même peuvent être, s'il le faut, sacrifiés gaiement, ou remplacés par d'autres biens. Mais sans la sécurité, aucun être humain ne peut rien faire. C'est d'elle que nous dépendons lorsque nous voulons nous soustraire à quelque mal, et lorsque nous voulons donner au bien toute sa valeur au delà du moment présent... La sécurité est donc la première de toutes les nécessités de la vie humaine après l'alimentation physique, et on ne peut l'avoir, si la machine qui doit la fournir n'est continuellement en action (1). »

Les deux éléments essentiels du sentiment de la justice sont, d'après Stuart-Mill : 1° le désir de punir une personne qui a fait le mal ; 2° la connaissance ou la croyance qu'il y a un ou plusieurs individus qui ont souffert de ce mal. Le désir de punir vient du sentiment de la défense personnelle, naturel aux animaux comme aux hommes, et ensuite du sentiment de la défense sociale,

(1) *Utilitarianism*, p. 80 et 81.

l'homme comprenant que tout acte, toute conduite qui menace la sécurité de la société, menace celle de l'individu. Le sentiment de la justice considéré dans un de ses éléments, le désir de punir, est donc le sentiment naturel de la vengeance, que l'intelligence et la sympathie rendent applicable à ces maux qui nous blessent, parce qu'ils blessent la société entière. Un homme juste ressent la blessure faite à la société comme s'il était lui-même directement atteint : « Le sentiment de la justice me semble être le désir animal de rendre un mal reçu par nous, ou par ceux avec qui nous sympathisons, étendu au point de comprendre tous les hommes par la faculté que nous avons d'élargir nos sympathies, et par la conception humaine d'un égoïsme (*self-interest*) intelligent (1). »

De cette conception de la justice et du droit résultent à l'évidence deux choses, que nous avons déjà rencontrées dans les théories idéalistes de l'école de Hégel. Ces deux choses sont : l'autonomie de l'homme et la souveraineté de l'opinion, et nous avons dit ce qu'elles valent.

Nous voilà donc encore une fois en face de la morale indépendante. C'est la conception fondamentale de Stuart-Mill. L'idée toute personnelle du bien-être, du bonheur, étendue par la sympathie à tout le groupe social, duquel elle fait retour à l'individu par la conviction de l'étroite solidarité qui lie l'intérêt individuel à l'intérêt collectif, cette idée, qui prend corps dans l'opinion et où il n'y a rien que d'absolument humain, est

(1) *Utilitarianism*, p. 76 à 79.

tout le fondement de la morale sociale et du droit utilitaire.

Dans toutes ces combinaisons et subtilités ingénieuses, il n'y a jamais que l'homme, l'homme seul, qui consent à s'obliger lui-même, sur une certaine conception d'utilité, jusqu'à ce qu'il lui plaise d'en adopter une autre, en vertu de sa liberté souveraine.

Comment serait-il possible de voir là une loi, des devoirs, des droits, dans le sens que la tradition, conforme aux principes fondamentaux de l'esprit humain, a toujours donné à ces mots?

V. — Le transformisme. — Littré, Darwin.

Le dernier mot du positivisme. — La théorie utilitaire de Stuart-Mill ne nous donne pas le dernier mot du positivisme sur la loi qui régit les sociétés humaines. Par une subtile analyse, elle prétend établir que les relations de la vie sociale trouvent une base suffisante dans le seul principe que puissent admettre logiquement ceux qui affirment la souveraineté absolue de l'homme sur lui-même, le principe de l'utilité, mais elle ne va pas jusqu'aux origines, et elle n'atteint pas les racines même du système. Pour avoir la raison dernière de la doctrine positiviste sur la société et sur le droit social, pour dégager le principe que l'on tente aujourd'hui de faire pénétrer dans la jurisprudence, il faut consulter les maîtres de l'école de l'évolution.

Dans l'effort qu'ils ont à faire pour tirer du principe utilitaire un système de droit social, les docteurs du positivisme évolutionniste font montre d'une telle témérité

de conjecture, d'un tel dédain du bon sens, que le simple exposé de leurs inventions suffit à les convaincre d'impuissance.

Littré, la morale fondée sur les besoins. — Pour Littré et les autres positivistes, il n'y a dans l'homme que l'organisme et ses besoins; ils nous parlent *des origines organiques* de la morale; comme tous les matérialistes, ils fondent la morale sur les besoins.

La substance vivante a des besoins, et ces besoins sont de deux sortes : il faut qu'elle s'entretienne par la nutrition et qu'elle se perpétue par la génération. Si ces besoins ne sont pas satisfaits, la substance vivante périt, soit comme individu, soit comme espèce. Les besoins de la première catégorie, partant du fait initial de la nutrition, produisent *l'égoïsme;* ceux de la seconde catégorie, partant du fait initial de la génération, produisent *l'altruisme.* Des rapports ou des conflits de ces deux principes procèdent toutes les morales variables des différentes époques et des différentes nations, morales relatives, mais aussi toujours progressives, à mesure que la notion de l'humanité se dégageant resserre l'égoïsme et dilate l'altruisme.

Ce qu'il plaît à M. Littré de présenter comme un fait, au sujet de l'altruisme, est tout simplement une hypothèse que rien ne justifie, et qui s'écroule devant cette simple remarque : que rien ne donne lieu à de plus formidables explosions d'égoïsme que l'amour, tel que tout positiviste doit l'entendre.

Par quelles raisons, d'ailleurs, justifie-t-on la prédominance nécessaire attribuée à l'altruisme? On n'en donne aucune. C'est un fait, disent les positivistes; je dis que

c'est une affirmation toute gratuite, à laquelle la réalité donne un formel démenti. Car, en fait, l'égoïsme se rencontre bien plus fréquemment chez les hommes que l'altruisme. En tous cas, c'est un fait qui ne porte avec soi aucune obligation, et ne peut fournir à la morale aucune base scientifique. On peut toujours demander, avec M. Caro, pourquoi les passions dérivées de la sexualité ont une plus haute valeur que les autres, ce qu'il faut admettre pour que l'altruisme l'emporte sur l'égoïsme. Puisqu'il ne s'agit, des deux côtés, que d'un fait biologique, quelle raison a-t-on de mettre l'un au-dessus de l'autre? On ne pourrait décider que par une raison morale. Mais que voulez-vous, même à propos de morale, peut-on parler d'autre chose que de passions sensuelles, lorsqu'on ne tient compte, en exposant les lois de la vie humaine, soit individuelle, soit sociale, que de l'organisme et des phénomènes physiologiques (1)?

La moralité animale. — Suivant Darwin et toute son école, l'homme procède de l'animal. Le sens moral n'est que le degré le plus élevé de ce qui est l'instinct social dans l'animal (2). Que feraient ici les notions d'autorité et d'obligation, qui dérivent de principes que le positivisme

(1) *Problèmes de morale sociale*, p. 134 à 136.

(2) Mme Clémence Royer, l'interprète le plus exact de la doctrine des positivistes, s'exprime à ce sujet comme suit : « Au point de vue mental, c'est-à-dire moral et intellectuel, il n'existe aucun hiatus profond, infranchissable, entre l'homme et les autres formes de l'organisme. Il représente également la tête d'une série continue qui, bien que dépassant toutes les autres, se confond et se réunit à elles à son origine. Il n'existe, entre l'organisme mental du genre humain et celui des autres animaux aucune différence typique et qualificative, mais seulement des différences quantitatives. » — *Origine de l'homme et des sociétés*, p. 52. — « Dans chaque individu d'une race quelconque, animale ou humaine, les impulsions morales instinctives ne sont que la résultante atavique des caractères moraux. » — *Ibid.*, p. 224.

ne veut point connaître, parce qu'ils ne tombent pas sous les sens. L'instinct décide de tout. On pose en fait que l'instinct altruiste donne la règle à l'homme né sociable, et il n'y a plus rien à dire, au moins pour les positivistes.

Qu'est-ce que le bien et le mal dans cette conception d'une humanité tout animale? Ce ne peut être qu'une question d'utilité, c'est-à-dire une question de satisfaction ou de souffrance physiologique, animale, pour dire le vrai mot. « Il n'y a aucune action bonne ou mauvaise en soi, mais seulement plus ou moins nuisible, plus ou moins utile, soit à l'espèce dans laquelle l'agent se trouve compris, soit aux autres espèces. Les impulsions instinctives d'un être vivant sont donc bonnes ou mauvaises, seulement selon qu'elles sont utiles ou nuisibles, non pas à l'individu qu'elles sollicitent et font agir, mais à sa race, soit directement, soit indirectement, et par leurs conséquences. Il n'y a pas d'autre critère objectif de la moralité que celui-là, et on comprend qu'il est et ne peut jamais être que relatif (1). »

L'instinct social de l'animalité. — Darwin et son école supposent, pour expliquer l'origine du devoir et du droit, d'anciens instincts moraux d'un type anthropoïde antérieur, conservés et développés dans l'animal que le temps a constitué à l'état d'homme. On suppose, dans cet animal intelligent et moral, « un sentiment instinctif de sympathie spécifique commun à toutes les races animales, » par la force duquel l'altruisme l'emporte sur l'égoïsme. Mais de l'existence de ce sentiment et de son empire sur la volonté de l'homme, on ne donne aucune

(1) Mme Clémence Royer, *op. cit.* p. 225.

raison. On se borne à dire qu'autrement « il est impossible de concevoir comment l'humanité aurait pu devenir, venir à l'être, et comment elle ne se serait pas éteinte en germe dans les rivalités guerroyantes de ses premiers représentants (1). » Il y a donc ici, suivant les darwiniens, un fait qui entraîne comme conséquence un autre fait, sans lequel le premier serait inexplicable, mais dont personne ne peut donner aucune assurance. Voilà une explication qui n'explique pas grand'chose, et qui laisse place à d'autres explications plus plausibles et qui ne manquent pas.

VI. — L'organisme moral héréditaire de Spencer

L'organisme moral remplace la conscience chrétienne. — Qu'est-ce que l'organisme moral héréditaire de Spencer? Une hypothèse que rien ne justifie et qui ne peut fournir sur la loi morale, l'obligation et le droit, aucune explication sérieuse et vraiment scientifique.

Qu'on veuille bien ne point s'étonner que j'insiste sur les conceptions de Spencer, que les esprits façonnés par la vérité chrétienne trouveront aussi futiles qu'étranges. On me pardonnera l'ennui inséparable des spéculations confuses du panthéisme utilitaire. Il s'agit d'un système dont la faveur croît chaque jour dans le monde qui prétend à la science, d'un enseigement qui, en se répandant parmi les masses sous des formules incomprises et néanmoins toutes puissantes, menace d'effacer des esprits le peu que la Révolution nous a laissé de vérités morales.

(1) Mme Clémence Royer, *op. cit.* p. 223 et 457.

C'est de l'idée de l'évolution que procède cet organisme moral qui prend, dans la philosophie nouvelle, la place de la conscience éclairée par la révélation divine, guidée, pour l'application de la loi révélée, par les règles absolues que la logique tire des principes fondamentaux de la raison.

Pour le matérialisme, dont Spencer nous offre la thèse rajeunie et renouvelée par la physiologie moderne, tout est dans l'organisme. Tout ce que peut comprendre la vie de l'homme, individu ou société, vient de l'organisme, s'explique par l'organisme, relève de l'organisme. Comme il n'y a point, pour les matérialistes, un règne humain distinct du règne animal, il n'y a pas non plus de monde moral distinct de la nature.

« Il y a, dit Spencer, un pressant besoin d'établir sur une base scientifique les règles de la conduite droite. Aujourd'hui que les prescriptions morales perdent l'autorité qu'elles devaient à leur prétendue origine sacrée, la sécularisation de la morale s'impose (1). »

La morale matérialisée. — On parle de séculariser la morale ; c'est de la matérialiser qu'il s'agit. La biologie, science de la vie organique, fournira les principes de la morale sécularisée. « La sociologie et la biologie sont deux sciences connexes, à deux points de vue différents, d'une égale importance. En premier lieu, toutes les actions sociales étant déterminées par les actions des individus, et toutes les actions des individus étant réglées par les lois générales de la vie, l'interprétation rationnelle des actions sociales suppose la connaissance des

(1) *Les Bases de la morale évolutionniste*, préface.

lois de la vie. En second lieu, une société dans son ensemble, considérée à part des unités vivantes qui la composent, présente des phénomènes de croissance, de structure et de fonction, analogues aux phénomènes de croissance, de structure et de fonction que présente l'individu ; et ceux-ci sont la clef des autres. — La biologie est une préparation nécessaire aux études sociologiques, non seulement parce que les phénomènes de la vie collective, dérivant des phénomènes de la vie individuelle, ne peuvent être convenablement coordonnés qu'après que ceux-ci l'ont été, mais aussi parce que les méthodes d'investigation qu'emploie la biologie sont des méthodes dont la sociologie doit également se servir (1). »

La biologie doit nous fournir la loi de la vie sociale ; or, quelle est la loi de la biologie? C'est l'évolution. Par la force évolutionniste, l'animal passe de l'état le plus imparfait à son état le plus parfait qui est l'état d'homme : c'est cette force qui suscite et poursuit, dans la société comme dans l'individu, des transformations répondant à des progrès dont nul ne saurait assigner le terme.

L'évolution sociale et juridique. — Spencer est le grand théoricien de l'évolution. Tous les positivistes sont évolutionnistes, et comment ne le seraient-ils pas? Lorsque Dieu, l'alpha et l'oméga de tout ce qui est, se trouve écarté comme inconnaissable, disons mieux, comme impossible, car c'est bien là le sens de la conception positiviste suivant laquelle rien ne peut exister en dehors des faits sensibles et tangibles, lorsqu'on affirme que les choses qui composent l'univers n'ont ni commen-

(1) *Introduction à la science sociale,* Paris, Alcan, 1886, p. 352 et 354.

cement ni fin, il faut admettre qu'une chose ne peut sortir que d'une autre chose, et que jamais rien au monde ne s'est produit, que jamais rien ne se produira suivant une autre loi. Les formes changeantes des choses, dans le monde matériel, se succèdent par une chaîne ininterrompue, sous l'empire d'une loi mystérieuse qui ne peut venir que du fond des choses elles-mêmes. Si toutes les choses qui composent le monde existent d'elles-mêmes, où prendre, si ce n'est en ces choses mêmes, la force qui les meut? Et comment cette force pourrait-elle agir, si ce n'est par l'évolution, c'est-à-dire par un mouvement de développement de ces choses, en dehors et au-dessus desquelles il n'y a rien. Or, la loi de ce que nous appelons le monde moral n'est point autre, pour les positivistes, que la loi du monde physique, qui seul a la réalité. Les transformations sociales qui remplissent l'histoire procèdent, par un mouvement continu, les unes des autres, suscitées par la puissance de vie qui est inhérente à l'organisme humain et que la science moderne appelle la force biologique.

Voilà des mystères, assurément, et bien plus embarrassants pour la raison que les mystères de la foi chrétienne. Il faut, pour les admettre, faire violence aux lois fondamentales de l'esprit humain. Mais ces mystères dispensent de croire en Dieu, et cela suffit pour que le monde, qui ne veut plus de maître, les accepte aveuglément.

Partant de ces données, Spencer nous présente la science sociale « comme l'étude de l'évolution sous sa forme la plus complexe. » C'est de l'homme, en effet, qu'il s'agit dans cette étude, et de tous les organismes

le plus parfait et le plus compliqué, c'est l'organisme humain. Par l'application de la loi de l'évolution, on arrive naturellement aux propositions suivantes, qui forment la base de la science sociale, suivant Spencer : « Les faits présentés par les sociétés, d'une façon simultanée ou successive, ont une genèse aussi naturelle que les faits des autres classes... Tout agrégat d'un certain ordre a certains traits, déterminés nécessairement par les propriétés des unités. D'où l'on peut conclure *à priori* qu'étant donnée la nature des hommes, qui sont ici les unités, certains caractères des sociétés sont déterminés d'avance, les autres caractères étant déterminés par la coopération des conditions environnantes. En nous servant de l'analogie fournie par la vie humaine, nous avons vu que le développement, la structure et les fonctions du corps fournissent la matière d'une science biologique. De même la croissance sociale et le développement concomitant de l'organisation et des fonctions fournissent la matière d'une science sociale. Comprenant ainsi le but de la science, on voit, par la comparaison des sociétés rudimentaires entre elles et avec les sociétés aux diverses étapes du progrès, qu'elles présentent réellement certains traits communs d'organisation et de fonction aussi bien que de développement... Les sociétés sont des produits de l'évolution, dont les diverses structures et fonctions se modifient en temps et lieu. Elles commencent par des types petits et simples qui ont une courte existence et disparaissent ; s'avancent vers des types supérieurs, plus grands, plus complexes et de vie plus longue ; arrivent à des types encore plus élevés, analogues au nôtre, très grands, très complexes,

très durables, promettant de donner, après la mort des sociétés existantes, des types surpassant encore ceux d'à présent (1). »

(1) *Introduction à la science sociale,* p. 416, 417, 431, 432. Un écrivain contemporain que nous aimons à citer, non seulement parce que ses analyses sont lumineuses, mais aussi parce qu'il n'est pas des nôtres, met en pleine lumière cette analogie entre la croissance de l'individu humain et le progrès du corps social, qui est le trait principal des théories de Spencer sur la société. « Selon cette philosophie du droit qui tend à s'absorber dans la philosophie de la nature, la société humaine est un organisme qui sait se transformer et s'adapter à des besoins nouveaux, comme le corps d'un animal. Voyez de quelle manière grandit l'être vivant et comment il arrive à la plénitude de ses puissances : le progrès continu du tout exige une certaine fixité dans la structure des parties, mais il ne faut pas que ce qui a d'abord favorisé la croissance produise ensuite l'arrêt, que les os qui soutiennent la charpente empêchent la taille de s'élever, que les muscles qui donnent l'énergie aux organes en deviennent les entraves, que les enveloppes protectrices du corps entier défendent au corps lui-même d'atteindre les proportions normales et la beauté idéale de son espèce, danger constant auquel s'efforce constamment d'échapper l'artifice de la nature ; entre les parties dures et rigides des os, elle réserve une partie molle et flexible par laquelle, en secret, la croissance continuera ; elle fait de même pour les muscles, qu'elle ne tend pas assez pour les empêcher de s'étendre encore ; enfin, si l'enveloppe protectrice de l'être entier ne suit plus avec assez d'aisance les mouvements du corps même, elle brise cette enveloppe vieillie en fragments qui se détachent, pour laisser voir l'enveloppe nouvelle. Ainsi vit et grandit la société humaine, vaste corps dont nous sommes les membres ; un certain degré d'organisation civile et politique est nécessaire à sa croissance, tel système d'instruction, qui avait précipité le mouvement des idées, l'arrête, tel système de centralisation, qui avait fait circuler plus facilement la vie politique, en suspend le cours, tel système de lois, qui avait fortifié la propriété ou la famille, tend à les dissoudre, tel gouvernement qui avait protégé la nation entière devient une menace perpétuelle pour sa liberté... Ainsi de toutes les lois et de toutes les institutions, organes imparfaits que la vie a créés et que la vie doit renouveler sans relâche : la société humaine se dépouillera successivement de toutes les enveloppes « par une sorte de desquamation, » tout en gardant le bien qu'elle aura acquis sous leur protection momentanée. Ne marchons-nous pas vers un état social où, selon les expressions de M. Spencer, l'autorité sera réduite au minimum, la liberté élevée au maximum ; où la nature humaine, « façonnée par la discipline sociale, » sera de-

C'est assez de ce coup d'œil rapide sur l'idée capitale de Spencer, pour nous mettre à même d'apprécier la série des hypothèses et des abstractions par lesquelles il prétend résoudre le problème de l'obligation morale et du droit, problème devant lequel échoueront toujours les plus subtiles combinaisons de l'école évolutionniste.

La morale biologique, l'atavisme. — Comme Darwin, Spencer veut que la moralité humaine ne soit autre chose que la moralité animale développée; car il y a une moralité animale, et il faut qu'il y en ait une dans le système qui, par l'évolution, fait sortir l'homme de la bête. « Ce n'est pas pour la race humaine seulement, mais pour toutes les races, qu'il y a des lois du bien-vivre. Étant donné son milieu et sa structure, il y a, pour chaque genre de créatures, une série d'actions destinées par leur genre, leur degré et leur combinaison, à assurer la plus haute conservation que permette la nature de l'être... Par suite on peut supposer, pour les activités de chaque espèce, une formule qui constituerait pour cette espèce un système de moralité (1). »

L'être n'ayant, suivant l'école de l'évolution, d'autre fin que de se conserver et de se développer dans son organisme, qui est son tout, et la règle de conduite de l'être devant être corrélative à sa fin, il est clair que l'être ne peut avoir d'autre règle de conduite que la recherche de son bien et la satisfaction de son intérêt. Le bien est ce qui conserve et développe l'être, ce qui lui est utile

venue « si apte à la vie en société », qu'elle n'aura plus besoin de contrainte extérieure et se contiendra elle-même, ou plutôt sera contrainte par elle-même? » — M. Fouillée, *l'Idée moderne du droit*, p. 98.

(1) *Les Bases de la morale évolutionniste*, p. 114.

pour conserver et développer son organisme. De là cette formule utilitaire : « L'évolution de la vie a été rendue possible seulement par l'établissement de concessions entre les plaisirs et les actions avantageuses, entre les peines et les actions nuisibles (1). »

Cette règle d'appréciation étant posée, il reste à voir comment, d'après Spencer, elle pourra s'implanter, comme maxime pratique, dans la conscience humaine, et passer à l'état d'axiome moral. C'est par l'atavisme, principe général dans les théories évolutionnistes, que tout va s'expliquer.

La question est de savoir comment certaines vérités d'expérience peuvent devenir des vérités générales et prendre le caractère d'intuitions morales. Spencer explique ainsi cette transformation : « Pour faire comprendre entièrement ce que je veux dire, il me semble nécessaire de faire remarquer que certaines institutions morales fondamentales ont été et sont encore développées dans la race et que, bien que ces institutions morales soient le résultat d'expériences accumulées d'utilité, devenues graduellement organiques et héréditaires, elles sont devenues complètement indépendantes de l'expérience consciente. Absolument comme je crois que l'intuition de l'espace, qui existe chez tout individu vivant, dérive des expériences organisées et consolidées de tous les individus, ses ancêtres, qui lui ont transmis leur organisation nerveuse lentement développée ; comme je crois que cette intuition, qui n'a besoin, pour être rendue définitive et complète, que d'expériences personnelles,

(1) *Les Bases de la morale évolutionniste*, p. 129.

est devenue pratiquement une forme de pensée entièrement indépendante, en apparence, de l'expérience ; je crois aussi que les expériences d'utilité, organisées et consolidées à travers toutes les générations passées de la race humaine, ont produit des modifications nerveuses correspondantes, qui, par une transmission et une accumulation continues, sont devenues en nous certaines facultés d'intuition morale, certaines émotions correspondant à la conduite bonne ou mauvaise, qui n'ont aucune base apparente dans les expériences individuelles de l'utilité (1). »

C'est par l'atavisme que se forme l'opinion, qui joue un rôle capital dans le système des transformistes sur la formation et le développement de la société humaine ; c'est, en effet, par l'opinion que l'atavisme se concilie avec le mouvement progressif qui est dans la nature de l'espèce humaine, et que l'évolution s'accomplit dans l'histoire.

Lorsque, par la force de l'évolution, le langage est acquis à l'homme sorti, suivant Spencer, de la pure animalité, la communication des idées produit, entre les individus de l'espèce, une certaine communauté dans la manière de sentir et de vouloir. De là une opinion, qui est l'expression de l'idée naissante dans l'humanité, et par laquelle se détermine la conscience de l'espèce. Par le fait de l'atavisme, les notions primitives, transmises de génération en génération avec la vie, forment la constitution morale de l'espèce, constitution qui répond au caractère de la période d'évolu-

(1) *Les Bases de la morale*, p. 107.

tion que l'homme traverse. Cette opinion, aussi longtemps que dure la phase d'évolution à laquelle elle est appropriée, donne la pensée souveraine, la force suprême d'autorité, par laquelle toute la vie doit être réglée. L'opinion manifeste l'intérêt du groupe, régulateur unique de l'instinct social. A mesure que croît l'humanité, cet intérêt s'étend; il devient, par une généralisation croissante, l'utilité de l'espèce, et l'opinion qui l'exprime est la règle la plus haute de moralité que la loi biologique comporte. C'est une forme particulière de la théorie générale de la souveraineté de la conscience nationale. L'opinion qui se forme sur l'utilité dans le groupe national, devient la loi de chaque État particulier. L'opinion sur l'utilité de l'espèce humaine, est la source de la loi dans la société internationale. Mais cette loi n'est point immuable, elle est progressive. Elle se transforme par les compromis successifs qui s'opèrent, au cours de l'évolution sociale, entre la nature modifiée des citoyens et les institutions développées par leurs ancêtres. Or, c'est par l'opinion que se manifestent les modifications survenues dans la nature humaine, c'est de l'opinion que dérive l'impulsion progressive qui est un des facteurs essentiels du système social de Spencer, et des transformistes en général (1).

En tout cela, dans toute cette vie individuelle et sociale de l'humanité, que les transformistes appellent comme nous la vie morale, par une certaine habitude

(1) Voir, sur les idées de Spencer quant au rôle de l'opinion : *la Morale évolutionniste*, p. 160. — *L'Introduction à la science sociale*, p. 354 à 356; 421 et 422; 427 à 429.

du langage reçu, mais qui n'est que la vie organique de l'animal humain dans sa manifestation la plus parfaite, en tout cela, on n'allègue que des faits et aucun principe. Les données de la morale évolutionniste ne sont que des faits d'organisme héréditaire qui relèvent de la biologie. On a beau faire, on ne changera pas un fait d'expérience en une vérité absolue. Toutes ces constatations d'utilité ne donnent jamais lieu qu'à des conclusions relatives; nous sommes toujours dans le domaine de la relativité universelle, de la transformation incessante, *de l'évolution*, seul principe constant au milieu de la perpétuelle mobilité des choses. On trouvera là l'utilité, la convenance, le plaisir; mais le bien, la vérité morale avec son caractère absolu et impératif, jamais. Tel acte de l'homme pourra, suivant cette doctrine, être reconnu avantageux ou désavantageux, mais jamais on ne pourra dire qu'il soit bon ou mauvais et qu'il mérite, au point de vue de la moralité, le blâme ou la louange.

Prédominance de l'altruisme par l'atavisme. — Comment Spencer s'y prendra-t-il pour donner une base à la loi sociale, et résoudre par l'utilité le problème délicat qui consiste à concilier l'intérêt des individus avec l'intérêt général, car, « au point de vue sociologique, la morale n'est rien autre qu'une explication définie des formes de conduite qui conviennent à l'état de société, de telle sorte que la vie de chacun et de tous puisse être la plus complète possible en longueur et en largeur. » Ainsi parle Spencer, et tout aussitôt, après avoir indiqué le problème, il fait sur la manière de le résoudre une remarque qui laisse entrevoir la solution qu'il lui

donnera : « Mais ici nous rencontrons un fait qui nous empêche de placer en première ligne le bien-être des citoyens considérés individuellement, et nous oblige de mettre en première ligne le bien-être de la société considérée comme un tout. La vie de l'organisme social doit, en tant que fin, prendre rang au-dessus des existences de ses unités. Ces deux fins ne sont pas en harmonie à l'origine, et, malgré la tendance à les mettre en harmonie, elles sont encore partiellement en conflit. A mesure que l'état social se consolide, la conservation de la société devient un moyen de conserver ses unités. La vie en commun s'est s'établie parce que, en somme, on a reconnu qu'elle était plus avantageuse pour tous que la vie dans l'isolement, et cela implique que maintenir cette combinaison, c'est maintenir les conditions d'une existence plus satisfaisante que celle que les personnes unies dans cette combinaison auraient de toute autre manière. Par suite, la conservation de la société par elle-même devient un but prochain qui prend le pas sur le but dernier, la conservation de l'individu (1). »

Ces deux fins, c'est-à-dire la conservation de l'individu, à laquelle répond l'intérêt propre, la conservation de la société, à laquelle répond l'intérêt général, « ces deux fins ne sont pas en harmonie à l'origine. » Cela n'est-il pas tout naturel, puisque, sous l'empire du sentiment utilitaire, l'individu a toutes les raisons possibles de préférer à toutes choses son bonheur propre. Mais cette tendance, légitime pour tout utilitaire, s'exerce dans les sociétés les plus avancées tout comme dans les sociétés à l'état rudimen-

(1) *Les Bases de la morale*, p. 115.

taire. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à arrêter les yeux sur le spectacle que nous donnent aujourd'hui, non seulement les masses socialistes, mais aussi les chefs plus ou moins conservateurs de certains gouvernements modernes. Que deviennent, en présence de ce fait, visible et palpable, les combinaisons que les positivistes, comme Spencer, prétendent baser sur des faits qui n'ont de réalité que dans leur imagination.

Pour les positivistes, qui ne peuvent avoir pour principe que l'utilité et pour règle la pratique éclairée de l'égoïsme, le problème ne peut trouver de solution que par la substitution de l'égoïsme altruiste, appelé égoïsme légitime, à l'égoïsme pur et simple. La solution positiviste repose sur cette idée, que l'intérêt propre bien entendu exige que nous ayons, pour l'intérêt d'autrui, une affectueuse sollicitude. On donne de cette idée deux raisons : c'est d'abord qu'en agissant autrement nous serions tous exposés à souffrir, par l'effet des rivalités et des violences de ceux qui nous entourent, des maux qui surpasseraient de beaucoup les biens auxquels nous pourrions viser par l'expansion indéfinie de nos penchants égoïstes; c'est ensuite parce que nous pouvons nous promettre, de notre condescendance pour autrui, des biens multiples, dont nous resterions privés si nous pratiquions l'égoïsme pur et simple (1).

(1) Dans le chapitre XII des *Bases de la morale évolutionniste,* Spencer fait ressortir, par une de ces analyses qui sont dans sa spécialité, tout ce que l'individu a à gagner, au point de vue de la sécurité, de la justice, de la santé, du bien-être, des jouissances de la sympathie, tout ce qu'il a à gagner à se montrer bienveillant pour ses semblables et à pratiquer l'altruisme (p. 177 et suiv.). Plus loin nous trouvons les remarques suivantes, par lesquelles le caractère de l'égoïsme altruiste est parfaitement défini : « Dans les

Dans les théories de Spencer, comme dans celles de Stuart-Mill, on voit l'intérêt propre prendre, par de subtils détours, la forme de la sympathie ; il devient alors l'égoïsme altruiste, et c'est par cet égoïsme raffiné que s'établit un état de société « où la vie de chacun et de tous peut être la plus complète possible à la fois en longueur et en largeur. » Avec le temps, les ingénieux calculs de l'intérêt propre deviennent, par la puissance de l'atavisme, suivant une loi exposée plus haut, *des intuitions morales*. A ces intuitions Spencer attribue une autorité que rien, dans la réalité, ne justifie, et que l'on verra habituellement faiblir devant la logique des passions affranchies de toute loi divine.

Toute cette théorie de la morale par l'atavisme suppose que les raisonnements longtemps continués de l'utilitarisme intelligent donneront aux hommes l'habitude de mettre en première ligne l'intérêt d'autrui en vue de leur propre satisfaction. Mais quelle erreur de croire

circonstances actuelles, alors que la souffrance est si répandue et que les plus fortunés sont obligés à tant d'efforts pour secourir les moins fortunés, le mot altruisme désigne seulement un sacrifice personnel, ou, en quelque manière, un mode d'action qui, s'il apporte quelque plaisir, est aussi suivi d'une abnégation de soi-même qui n'est pas agréable. Mais la sympathie qui porte à se priver soi-même pour plaire à autrui est une sympathie qui reçoit aussi du plaisir, par suite des plaisirs que les autres éprouvent pour d'autres causes encore. Plus est vif le sentiment qui nous porte à rendre nos semblables heureux, plus est vif aussi le sentiment avec lequel nous nous associons à leur bonheur, quelle que puisse en être la source. Ainsi, sous sa forme dernière, l'altruisme consistera dans les jouissances d'un plaisir résultant de la sympathie que nous avons pour les plaisirs d'autrui que produit l'exercice heureux de leurs activités de toutes sortes, plaisir sympathique qui ne coûte rien à celui qui l'éprouve, mais qui s'ajoute par surcroît à ses plaisirs égoïstes (p. 218). »

Voilà bien de la recherche et des subtilités pour remplacer la charité qui, depuis dix-huit siècles, fait dans le monde social des merveilles !

que l'homme, maître, en vertu de l'idée positiviste et utilitaire, de chercher le bonheur comme il lui convient, ira préférer, à des jouissances palpables et immédiates, des satisfactions raffinées qu'il n'atteindra qu'indirectement ! Que certains, ceux qui forment l'élite, se complaisent à des satisfactions de ce genre, c'est possible ; encore cela sera-t-il rare. A supposer même qu'une telle habitude puisse prendre quelque empire, ce ne sera jamais qu'un fait duquel on ne pourra induire aucun droit ; car une habitude, même invétérée, n'est jamais un principe, l'autorité n'y est pas. Et, après tout, que peut une habitude, même confirmée par une longue pratique, contre les passions qui emportent le cœur humain? Nos sociétés chrétiennes avaient de vieilles mœurs, fruit de la prépondérance de la charité sur l'égoïsme, et les lois étaient faites d'après ces mœurs. Mais qu'est-il arrivé lorsqu'a été supprimé le frein de la loi divine qui contenait les passions égoïstes dont tout homme porte en lui-même le germe funeste? Ne voyons-nous pas les principes de cet atavisme, éminemment respectable, qu'on nomme la tradition de la vie chrétienne, ne les voyons-nous pas livrés à la risée des masses? Le trouble de la vie, l'impuissance et la confusion dans les régions gouvernementales, ne nous font-ils pas comprendre que l'atavisme charitable d'autrefois a fait place à un progrès d'individualisme qui ne connaît plus de bornes. S'il en est ainsi de l'atavisme légitime, fondé sur les principes, que pourra-t-on attendre, pour dompter les passions humaines, toujours d'elles-mêmes révoltées contre l'ordre, d'un atavisme qui n'a pour fondement que les fragiles calculs d'un utilitarisme raffiné?

L'humanité transformée accomplira nécessairement tout bien. — Les illusions de l'évolutionnisme prévalent, dans le passage qu'on va lire, avec une naïveté quelque peu surprenante chez des hommes qui prétendent n'admettre que les rigoureuses conclusions de la science : « On peut croire que l'altruisme social arrivera à un niveau où le souci du bonheur d'autrui sera un besoin journalier; à un niveau tel que les satisfactions égoïstes inférieures seront continuellement subordonnées à cette satisfaction égoïste supérieure, sans aucun effort, mais par une préférence pour cette satisfaction égoïste supérieure, toutes les fois qu'on pourra se la procurer (1). »

Ce sentiment de satisfaction égoïste supérieure doit prendre tant d'empire sur les consciences pénétrées de l'utilitarisme raffiné des positivistes, les intuitions dans lesquelles se transforment à la longue les impressions du plaisir et de la souffrance, sources de nos déterminations, doivent être si entraînantes, que les hommes feront spontanément tout ce que demande la conciliation de l'intérêt individuel avec l'intérêt général, et que la société ira d'elle-même à son plus haut développement. « La conciliation entre l'égoïsme et l'altruisme sera telle que l'individu n'aura pas à balancer entre les impulsions qui le concernent et celles qui concernent les autres; mais, au contraire, les satisfactions données aux impulsions concernant les autres, qui impliquent un sacrifice de soi-même, devenant rares et plus appréciées, seront préférées avec si peu d'hésitation que l'on sentira à peine la concurrence que feront à ces impulsions celles qui concer-

(1) *Les Bases de la morale*, p. 208.

nent l'individu lui-même... Quelque éloigné que paraisse encore cet état, cependant on peut suivre et voir déjà à l'œuvre, dans les relations des hommes qui sont le mieux doués, chacun des facteurs nécessaires pour le produire. Ce qui ne se présente, même chez ces hommes, qu'à certaines occasions et à un faible degré, deviendra, avec le progrès de l'évolution, nous pouvons l'espérer, habituel et fort, et ce qui est maintenant la marque d'un caractère exceptionnellement élevé pourra devenir la marque de tous les caractères... Les actions d'ordre élevé, nécessaires pour le développement harmonieux de la vie, seront aussi ordinaires et faciles que les actes inférieurs auxquels nous portent de simples désirs. Dans le temps, la place et la proportion qui leur sont propres, les sentiments moraux guideront les hommes d'une manière aussi spontanée et exacte que le font maintenant les sensations (1). »

Voilà donc notre système nerveux si bien modifié par l'atavisme que, d'égoïste qu'il était à l'origine, il devient altruiste, et que nous accomplissons, dans l'état social développé, par l'impulsion de notre organisme, les actes d'abnégation que réclame l'ordre général, tout aussi naturellement que jadis nous rapportions à nous-mêmes tous les biens à notre portée. De là un droit naturel dérivant de l'organisme humain élevé, par la force évolutionniste qui mène tout, au point où le respect de l'intérêt d'autrui nous est aussi inné que l'affection à notre propre intérêt.

Mais nous voilà encore une fois en présence du fatalisme. C'est au fatalisme qu'aboutit l'évolutionnisme,

(1) *Les Bases de la morale,* p. 219 et 220, p. 111.

dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique. Car pour les évolutionnistes, on le sait, l'ordre moral n'est pas distinct de la nature, et c'est de la loi physiologique, constatée par la biologie, que dérive la loi morale (1).

La force de l'évolution, de laquelle le positivisme attend de telles merveilles, est assurément une force très complaisante; elle se plie à tous les besoins et à toutes les fantaisies du système. Les choses ne se sont pas toujours passées de façon à réaliser, par le seul principe de l'intérêt, l'harmonie sociale, on en convient, mais on ne doute pas qu'elles ne se passent ainsi à l'avenir; on pose en fait que, dans les sociétés avancées, l'intérêt sera toujours bien entendu, entendu comme il convient à l'utilitarisme, et dès lors ne faut-il pas que l'harmonie sociale s'établisse d'elle-même? C'est toujours la vieille thèse des physiocrates : la société ira d'elle-même. Était-ce la peine d'inventer tant de formules obscures, tant de mots bizarres, de tourmenter de la sorte la langue et le bon sens, pour rééditer les banalités de Mercier de Larivière et des autres.

Conséquences pour l'ordre international. — Cette victoire de l'égoïsme altruiste des sociétés avancées sur l'égoïsme pur et simple des commencements, ne se réalisera pas seulement dans les sociétés particulières, mais

(1) Sur la portée sociale du transformisme dans les systèmes de Darwin et de Spencer, systèmes où règne le fatalisme, on peut consulter un remarquable travail du rév. Kaufmann, ministre de l'Église anglicane. Les divers écrits de ce savant publiciste ont répandu beaucoup de lumière sur le socialisme en général, et en particulier sur le socialisme chrétien. — Voir, dans la *Church quarterly Review* du mois d'octobre 1886, l'article intitulé : *Socialism and Darwinism.*

elle s'étendra à la société du genre humain tout entière et mettra l'harmonie dans tout l'ordre international. Spencer fait apercevoir cette conséquence sans y insister. Un écrivain de son école la développe, en la présentant comme la dernière métamorphose de l'égoïsme épuré : « Dans l'évolution humanitaire, la moralité générale, en triomphant de l'égoïsme brutal primitif qui ne voyait toujours que l'avantage immédiat et personnel, s'est déjà suffisamment développé pour conduire à l'effacement de l'individu devant la famille, et même devant la commune et la patrie, mais non encore à celui de la patrie devant le genre humain. Cette évolution progressive de l'équité et de la solidarité se fera cependant aussi. Les nations se déshabitueront graduellement de la politique de rapine et de brigandage ; déjà l'on voit se manifester certaines tendances inévitables vers le cosmopolitisme. Les mêmes sentiments de sympathie intéressée, qui ont permis la constitution d'associations permanentes de plus en plus considérables, s'étendront encore, d'une façon toute naturelle, à l'humanité entière. Cette harmonie finale, on ne la devra point à des considérations d'un sentimentalisme métaphysique, aux obligations vagues et mystiques de « fraternité universelle » dont parle la religion ; ce sera encore L'INTÉRÊT GÉNÉRAL toujours mieux compris, — et cette fois de plus en plus étayé par les données de la science, — qui aura amené le progrès moral (1). »

Toujours le rêve humanitaire !

(1) Extrait d'un livre récent de M. Arthur Vianna, de Lima, *l'Homme selon le transformisme*, p. 146.

Les chimères. — La voilà donc cette philosophie sociale qui prétend n'admettre d'autre base que des faits visibles et tangibles, la voilà vivant d'hypothèses, et d'hypothèses auxquelles les passions humaines donnent, durant le cours prolongé de l'histoire, le plus formel démenti. Si les innombrables dupes que fait le positivisme pouvaient considérer, sans préjugés, les solutions qu'on leur propose, ne leur serait-il pas démontré qu'au lieu de cette certitude des faits qu'on leur promet, on ne leur offre en réalité que des chimères?

Y a-t-il rien de plus chimérique que cette abnégation automatique de l'homme perfectionné? C'est assurément l'impression que doivent éprouver tous ceux qui ne sont pas sous l'illusion du système. Mais une fois la donnée fondamentale du système acceptée, on ne voit pas pourquoi les choses ne se passeraient point ainsi. La logique du système est de nature à séduire les esprits inattentifs et courts, qui ne remontent pas aux principes. Il est vrai que cette évolution de la sympathie, dans une nature originairement égoïste, suppose une transformation complète de l'être humain. Mais, après tout, cette transformation est-elle plus surprenante que la transformation de l'animal en homme, qui est le point de départ de la série des transformations qui constituent, suivant Darwin et ceux de son école, l'histoire de la race humaine? Hypothèse pour hypothèse, l'une ne doit pas plus nous étonner que l'autre. Il n'y a d'étonnant, en tout cela, que la crédulité de l'incroyance moderne qui, de ces conjectures insensées, se fait des dogmes.

VII. — Le droit évolutionniste de Sumner-Maine.

Le darwinisme de Sumner-Maine. — Il semble que les fantaisies évolutionnistes ne devraient pas trouver grande faveur auprès des juristes, dont l'esprit est trop positif, dans le bon et vrai sens du mot, pour prendre facilement goût aux hypothèses hasardées du positivisme. Elles commencent pourtant à conquérir des adhésions dans leurs rangs.

Parmi les juristes darwiniens, peu nombreux encore, il faut mettre au premier rang, pour l'étendue des connaissances et la finesse des aperçus, sir Maine, professeur à l'université d'Oxford. Les études que plusieurs aujourd'hui dénomment *Archéologie juridique*, et qu'on peut considérer comme appartenant à ce qu'on a appelé jusqu'ici la législation comparée, nous apparaissent dans les écrits de sir Maine avec un caractère systématique qu'elles n'avaient pas antérieurement au même degré. Depuis une quarantaine d'années, ces sortes de recherches ont été pratiquées avec succès, par les jurisconsultes et les historiens, en Allemagne et en France. En France, l'école des études d'économie sociale, formée sous l'inspiration de M. Le Play, y a apporté un contingent notable d'observations. De ces derniers temps, une certaine partie du public instruit a remarqué et loué le soin avec lequel sir Maine met à profit les résultats de ses recherches historiques sur l'ancien droit pour la justification des théories évolutionnistes. On pourrait s'étonner de cette appréciation d'un public intelligent, quelquefois même savant, lorsque l'on considère que les faits relevés par

les investigations de l'archéologie juridique s'expliquent bien plus naturellement par la tradition chrétienne que par les hypothèses de Darwin et de Spencer. Mais ces hypothèses se prètent à des interprétations de morale indépendante, elles donnent aux faits de l'histoire habilement groupés, faussés parfois, une couleur de transformisme qui plaît dans les milieux où l'on veut trouver des raisons de rompre avec la vieille morale chrétienne. Là est le secret du succès qu'obtiennent, près d'un bon nombre, les tentatives de l'école des jurisconsultes transformistes, qui se confond souvent, par le lien de l'utilitarisme, avec l'école des jurisconsultes analystes.

Le droit sans Dieu. — On comprend que ce n'est pas sans hésitations qu'un homme expert dans les lois, accoutumé à méditer sur les réalités de la vie sociale, à peser tous les mobiles auxquels obéit la volonté humaine, à scruter toutes les conditions de l'ordre civil et politique, qu'un juriste consommé rompe avec les principes de la morale pratiquée de temps immémorial par le genre humain. On conçoit qu'il y mette plus de façons qu'un physiologiste, qui ne considère qu'à la surface, dans ses manifestations tout extérieures, le mouvement de la vie humaine. Sans doute il y a chez Sumner-Maine la résolution bien arrêtée de mettre la religion à l'écart du droit et de tout demander, pour l'explication de la loi, du devoir et des arrangements sociaux, à la seule puissance de l'homme et aux seules convenances de sa nature physique. Il ne parle de la loi divine que comme d'une création tout arbitraire de l'opinion à un certain moment de la vie

sociale (1). Dans sa pensée, le caractère religieux du droit n'est point primitif; il ne vient que lorsque, depuis longtemps déjà, l'évolution naturelle de la vie et des besoins a produit un ensemble de coutumes acceptées comme règles de conduite (2). Et, nonobstant ce parti pris, le jurisconsulte expérimenté s'effraye de l'abus que l'on peut faire en droit de la méthode historique, et il nous dit, non sans quelque apparence de contradiction, « que l'étude qui, au dernier siècle, aurait pu le mieux corriger les erreurs dans lesquelles on est exposé à tomber par l'étude exclusive des antiquités juridiques, est celle de la religion (3). »

La famille et la tribu suivant le darwinisme. — On est frappé, en lisant les écrits de sir Maine, de ses explications toutes positivistes et utilitaires sur la constitution de la famille primitive et de la tribu. La société humaine a dû, suivant lui, commencer par des groupes sauvages, dont les Cyclopes d'Homère donnent le type. C'est aux influences biologiques, à l'action des instincts qui dirigeaient l'homme « lorsqu'il tenait beaucoup de l'animal, et qu'il appartenait aux animaux supérieurs, » qu'il faut attribuer le mode de constitution de la famille primitive. Ici, comme dans la théorie de Littré, le développement du droit tient à l'action des instincts et des senti-

(1) « Une ou deux races ont échappé, par un bonheur merveilleux, à cette calamité (la rigidité du droit identifié avec la religion). Mais il est encore vrai que, dans la plus grande partie du monde, la perfection du droit est considérée comme consistant dans l'observation du plan que le législateur primitif est censé avoir tracé. » — *L'Ancien Droit*, trad. de M. Courcelle-Seneuil, p. 74.

(2) Voir notamment : *Études sur l'ancien droit et la coutume primitive*, ch. I et II.

(3) *L'Ancien Droit*, p. 85.

ments qui se rapportent aux relations sexuelles. Les impressions et les passions qu'elles suscitent dans l'homme, sont la cause déterminante du mode d'organisation de la société domestique, de laquelle, par la puissance de l'évolution, sortiront toutes les autres sociétés. En toute cette reconstruction de la vie originaire de l'homme, « on applique le criterium de l'analogie avec la vie animale; » ce que l'on découvre, et ce que l'on a à étudier en ces commencements de la vie sociale, c'est « la famille de la bête fauve dans son antre (1). »

(1) *Études sur l'ancien droit et la coutume primitive*, p. 263 et 264; p. 273 et suiv.

L'obscurité et la confusion qui règnent dans les exposés de sir Maine ne permettent pas toujours de bien dégager sa pensée. Voici néanmoins des extraits de l'ouvrage cité qui nous mettront à même d'en saisir le fond. S'expliquant sur la théorie patriarcale de la société, « qui est la théorie de son origine en familles séparées, dont les membres restent unis par l'autorité et la protection de l'ascendant mâle valide le plus âgé, » sir Maine en voit le type dans l'histoire des cyclopes dont Homère dit : « Ils n'ont ni assemblées pour les délibérations, ni sentences (dooms), mais ils exercent une juridiction sur leurs femmes et leurs enfants, sans s'inquiéter l'un de l'autre. » Mais, ajoute sir Maine, « les groupes familiaux que vise la théorie sont plus que barbares; ils sont extrêmement sauvages, si l'on peut appliquer le criterium de l'analogie avec la vie animale. Le mâle le plus fort et le plus sage gouverne. Il garde jalousement sa femme ou ses femmes. Tous ceux sur qui s'étend sa protection sont sur un pied d'égalité (p. 263).

« Quels sont les motifs, demandais-je dans mon *ancien droit,* qui ont porté d'abord les hommes à se lier dans l'union de famille? La jurisprudence. expliquai-je, ne peut, sans l'existence d'autres sciences, donner la réponse. Ma confiance que les sciences biologiques nous viendraient en aide a été justifiée. et il est à noter que, si les brillantes lumières de la science antique ont inventé ou adopté la théorie patriarcale, le plus grand nom de la science contemporaine s'y est associé. M. Darwin a été, ce me semble, amené par ses études et ses propres observations à envisager la condition primitive de l'humanité sous un aspect qui ne diffère guère de celui de la théorie (patriarcale). » Repoussant l'opinion qui veut que l'humanité ait commencé par la promiscuité, sir Maine dit avec Darwin : « Nous pouvons conclure de ce que nous savons de la jalousie de tous les mâles de mammifères, qu'à l'état de nature la promiscuité est extrêmement improbable... Vu l'extrême rareté des

Et voilà ce qu'on appelle expliquer le droit par les faits!

Exclusion de tout principe à priori. — Tout ce que la science a jusqu'à présent nommé les principes, tout le système des notions à priori qui forment le fond de nos connaissances et qui sont le criterium de toutes nos conceptions, tout cet élément supérieur de la vie intellectuelle et morale de l'homme, est dédaigneusement rejeté comme entaché d'idéalisme. On met à la place, sous prétexte de critique scientifique, des données de pure invention, des conjectures qui ne supportent pas l'examen d'une saine critique historique, et auxquelles la nature humaine répugne.

Partant des doctrines de sir Maine, son maître, le traducteur des *Études sur l'histoire des institutions primitives* caractérise en ces termes la méthode des juristes analystes : « Examiner les lois par leurs effets, selon les propres expressions de l'auteur du *Traité de législation civile et pénale*, et non par leur rapport avec un droit idéal par-

documents archéologiques, il semble assez naturel d'en appeler au témoignage de ceux qui ont fait du monde animal leur sujet d'études. Lorsque l'homme tenait beaucoup de l'animal, il appartenait aux animaux supérieurs, et c'est précisément ici la considération qui donne tant de poids à l'opinion de M. Darwin... Le docteur Le Bon nie positivement que l'état de promiscuité ait pu être le premier état de l'humanité. Dans la société des animaux qui se rapprochent le plus de notre espèce, nous voyons en effet l'animal, monogame ou polygame, toujours jaloux de ses prérogatives sexuelles, les défendre avec énergie... Il est indiscutable que l'on arrive à cette conclusion partout où les animaux supérieurs sont assez forts pour lâcher la bride à leur jalousie sexuelle. Et la jalousie sexuelle satisfaite, grâce au pouvoir que l'on tient en main, voilà la formule qui pourrait servir à définir la société patriarcale (p. 273 à 278) ».

Voilà comment le droit évolutionniste explique l'origine de la société et du pouvoir! On ne réfute pas de pareilles conceptions; on se contente de les signaler au sens moral et au bon sens de nos sociétés chrétiennes.

fait; rejeter du domaine juridique ces spéculations arbitraires et ces notions *à priori*, que Stuart-Mill appelle des produits d'intuition, fonder un nouveau système de jurisprudence, comme dit Sumner-Maine, sur l'observation, la comparaison et l'analyse des diverses idées juridiques, telles sont, pour l'école analytique, les conditions indispensables des progrès de la législation, tels sont les moyens efficaces de la réforme sociale (1). » D'un mot, sir Maine définit cette méthode de la jurisprudence analyste, laquelle est la sienne : « Le juriste proprement dit n'a rien à voir avec un type idéal quelconque de loi ou de morale (2). »

Déclarations transformistes. — Ce n'est pas chose aisée de tirer du vague où elles flottent les conceptions juridiques de sir Maine, et d'en produire une vue d'ensemble. En l'absence de propositions nettes sur les fondements de son système, on se demande, par moments, s'il y a lieu de lui attribuer, comme des opinions réfléchies, comme des conceptions systématiques, les conclusions évolutionnistes auxquelles conduisent ses procédés historiques. Mais le doute disparaît devant les affirmations du juriste qui, sans se nommer, mais *avec l'autorisation de l'auteur*, a fait connaître au public français un des derniers ouvrages du maître. Voici ce que nous lisons

(1) *Études sur l'histoire des institutions primitives.* — Préface du traducteur, p. XXXVI.

Dans le même ouvrage, sir Maine porte ce jugement : « Ne doit-on pas à Bentham, et plus encore à Austin, la seule tentative qui ait été faite d'édifier par des procédés strictement scientifiques, un système de jurisprudence, non point sur des principes posés *à priori*, mais sur l'observation, la comparaison et l'analyse des diverses idées juridiques (p. 422). »

(2) *Ibid.*, p. 455.

dans la préface des *Études sur l'ancien droit et la coutume primitive* : « On a dit récemment, à propos même de ce volume, que trois hommes avaient surtout activé le mouvement de la pensée contemporaine en Angleterre : Darwin, Herbert Spencer et Henry Maine. Assurément leur œuvre marque un niveau d'intelligence singulièrement élevé, une supériorité digne de s'imposer au public. Notons en passant qu'en dépit de divergences sérieuses, elle s'accorde par un trait commun. Le transformisme, — gouvernant les êtres, les idées ou les institutions sociales, — est la base plus ou moins exclusive de leurs doctrines. Grâce à des prodiges d'intuition, auxquelles des découvertes inespérées ont souvent apporté une confirmation frappante, les lois de l'évolution juridique commencent à se dessiner (1). »

(1) P. v et xii.

CHAPITRE III.

ON NE PEUT TROUVER QUE DANS LE DOGME CHRÉTIEN, SOUS L'AUTORITÉ DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, LES ÉLÉMENTS D'UNE VRAIE LOI INTERNATIONALE.

Point de loi sans la religion. — La conclusion de l'exposé que nous avons fait, au chapitre précédent, des théories humanitaires sur la loi et le droit, est qu'il ne faut demander ni à l'évolution du panthéisme idéaliste, ni à l'évolution du positivisme, la loi qui doit régir la société internationale. Dans ces systèmes, il n'y a pas plus de morale que de religion. Or, l'une et l'autre sont nécessaires pour justifier le droit et pour fonder la loi.

Toute l'école humanitaire fait dériver le devoir du droit. Partant de l'idée du respect dû à la personnalité humaine, elle en déduit pour chacun le devoir de s'arrêter, dans l'exercice de son droit, devant le droit d'autrui, ce qui est précisément prendre les choses au rebours. La vérité est que nous respectons le droit d'autrui, et que nous lui sacrifions notre intérêt personnel, parce que notre droit se trouve limité en vertu d'une loi supérieure, qui nous fait un devoir d'attribuer à chacun le sien, *suum cuique tribuere*. Si cette loi supérieure n'existait pas, pourquoi mettrions-nous des limites à l'expansion de notre personnalité, puisque nous n'avons en face de nous que des égaux qui, d'eux-mêmes, ne peuvent avoir sur

nous aucun droit, et ne peuvent exiger de nous aucun sacrifice.

Sur cette question essentielle des relations du droit avec la morale, sur l'antériorité logique de la morale à l'égard du droit, nous avons de remarquables déclarations de M. Guizot. Elles ont d'autant plus de poids, et j'aime d'autant mieux à les rapporter, que l'illustre écrivain, s'il fût un chrétien convaincu, fut aussi un libéral non moins convaincu. « On essaie aujourd'hui de fonder le devoir sur le droit et de puiser uniquement son autorité dans l'indépendance et la dignité de la personne humaine... Il y a ici d'abord une méprise profonde, puis un oubli étrange. Pourquoi l'homme, lorsqu'il se trouve en rapport avec ses pareils, leur attribue-t-il le même droit qu'il se reconnaît à lui-même et qu'il leur demande de lui reconnaître? Si c'est là un calcul de prudence, la sagesse de l'intérêt bien entendu, n'en parlons plus; il n'y a là point de fait moral. Si, indépendamment de la prudence et de l'intérêt, l'homme se tient pour obligé de porter à l'indépendance et à la dignité personnelle de ses semblables le même respect, et de leur attribuer les mêmes droits qu'il réclame pour lui-même, si la réciprocité devient ainsi le principe fondamental du fait moral, que deviendra l'obligation quand la réciprocité manquera? L'homme sera-t-il tenu de respecter le droit qu'ils ne respecteront point en lui? S'il y est tenu en tous cas et quand même, le devoir a donc une autre source que le respect mutuel des personnes. S'il n'y est pas tenu en tous cas, que devient le caractère supérieur et absolu du devoir, c'est-à-dire de la loi morale? Elle n'est plus qu'à condition. Non seulement la religion chrétienne, mais

toutes les religions, mais toutes les grandes doctrines du monde, religieuses ou philosophiques, se refusent péremptoirement à attribuer à la loi morale ce caractère conditionnel de la réciprocité. Elles maintiennent toutes le devoir comme absolu et impératif en tous cas, indépendamment de la conduite d'autrui... C'est dans la confusion du devoir et du droit et dans l'interversion de leur ordre naturel et vrai que réside l'erreur des théoriciens de la morale indépendante. Le devoir est la loi morale intime et personnelle des actions de l'homme; le droit dérive de l'application de la morale aux relations des hommes (1). »

D'un mot, Mgr Freppel a tracé l'ordre vrai des principes qui régissent les sociétés et y mettent la paix par la justice : « La religion, la morale et le droit sont les trois grandes puissances qui doivent gouverner la vie humaine. Et ces trois puissances ont entre elles une connexion intime. En dehors de Dieu, la morale manque de principe, de règle et de sanction; et sans l'idée du devoir, le droit se réduit à la contrainte, impuissant qu'il est à créer l'obligation morale (2). »

Lorsque le grand évêque d'Angers parle de religion, il entend la religion du Christ, hors de laquelle la morale efficace ne peut se trouver. Écoutons encore M. Guizot, qui, en ce point, sera d'accord avec la théologie catholique : « Ce n'est pas seulement à la religion en général que tient essentiellement la morale; ce n'est pas seule-

(1) *Méditations sur la religion chrétienne*, 3e série, 2e méditation.

(2) *Discours d'ouverture du congrès des jurisconsultes catholiques*, tenu à Angers en 1879, inséré dans la *Revue catholique des institutions et du droit*, 13e vol., p. 289.

ment de l'idée de Dieu qu'elle a besoin : il lui faut la constante présence de Dieu et son action continue sur l'âme humaine. C'est dans le christianisme seul que la morale peut puiser aujourd'hui la clarté, la force et la sécurité dont elle ne peut se passer pour exercer son empire. Et ce n'est pas au nom de sa seule utilité pratique, c'est à raison de sa vérité et de sa valeur intrinsèque, que je tiens la religion chrétienne pour nécessaire aux âmes et aux sociétés humaines (1). »

Nécessité de l'autorité catholique. — Et ce n'est pas assez dire encore. Il faut ajouter que la vraie loi chrétienne, la vraie morale chrétienne, ne se trouvent que sous l'autorité de l'Église catholique. C'est là seulement que la loi se présente avec les caractères de précision et d'autorité sans lesquels elle ne serait pas véritablement loi. Et cela est vrai de la loi internationale comme de toutes les autres lois. Je l'ai dit au livre précédent, il ne suffit pas, pour échapper aux conséquences antisociales du principe humanitaire, d'affirmer la puissance législative de Dieu d'une façon générale ; il faut donner à ce principe premier de tout ordre juridique sa portée naturelle, en reconnaissant que le souverain législateur n'a pas pu laisser à l'arbitraire des interprétations humaines le soin de fixer la teneur de ses commandements et d'en faire une juste application. Ce serait donner trop de part à la raison individuelle toujours influencée par les passions, ce serait ôter à la loi de Dieu, dans la pratique, l'autorité sans laquelle il n'y a point de loi.

Preuves par les théories d'Austin. — Sans insister

(1) *Méditations*, 3e série, 2e méditation.

davantage sur cette question que j'ai déjà rencontrée ailleurs, voyons à quoi Austin, le juriste actuellement le plus en crédit de l'Angleterre, est arrivé, quant à la loi internationale, pour avoir voulu, en vrai protestant, livrer l'interprétation de la loi divine à l'opinion.

En tête de toutes les lois Austin met la loi divine, règle de toutes les autres lois, ce dont il est vivement repris par Spencer qui, en proposant sur ce point un changement dans la méthode d'exposition, bouleverse le fond même de la doctrine. Eh bien, nonobstant le soin que prend Austin de maintenir cette vérité fondamentale, il n'en a pas moins été conduit à introduire dans la science du droit une théorie d'après laquelle le droit international ne peut être admis à prendre rang dans ce que l'on appelle rigoureusement le droit, la jurisprudence, les lois sur lesquelles il repose n'étant point de véritables lois.

Comment Austin en est-il arrivé là? Par la conviction de l'impuissance d'une loi dont les dispositions particulières et les applications ne sont point rendues certaines par une déclaration expresse de la divinité.

Sur la loi divine, les affirmations d'Austin sont catégoriques. « Je distingue les lois portées par des hommes sur des hommes, des lois divines qui sont le dernier criterium des lois humaines. Les lois divines, ou lois de Dieu, sont les lois données par Dieu à ses créatures humaines, ainsi que je l'ai dit déjà, et que je le montrerai plus complètement ailleurs... Des lois divines, ou lois de Dieu, certaines sont révélées ou promulguées, d'autres sont des lois non révélées (unrevealed). Les lois de Dieu non révélées sont fréquemment appelées « la loi de na-« ture, la loi naturelle, — la loi manifestée à l'homme

« par la lumière de la nature ou de la raison, — les lois, « préceptes, commandements de la religion naturelle. » La loi de Dieu révélée, et la portion de la loi de Dieu non révélée, sont manifestées à l'homme par différentes voies, ou par différentes dispositions ou signes. Quant aux lois qu'il a plu à Dieu de révéler, la voie par laquelle elles sont manifestées est facile à concevoir. Ce sont des commandements exprès, une partie de la parole de Dieu, commandements signifiés aux hommes par le moyen du langage humain, exprimés directement par Dieu, ou par ceux de ses serviteurs qu'il envoie pour les annoncer. Les lois divines non révélées sont des lois données par Dieu à ses créatures humaines, mais non par le moyen du langage humain, et non expressément. Ce sont les seules lois qu'il ait données à cette portion de l'humanité qui ne possède pas la lumière de la révélation. Les lois non révélées nous lient, nous à qui la révélation est accessible, en tant que la loi révélée a laissé nos devoirs indéterminés. Paley, et les autres théologiens, ont prouvé à l'évidence que le but de la révélation n'est point de limiter l'ordre des devoirs imposés à l'homme. Certains de nos devoirs ne peuvent être connus sans le secours de la révélation ; ceux-là ont été nettement établis par la loi révélée : les autres peuvent être connus, si nous avons bonne volonté, par la lumière de la nature ou de la raison. Mais si Dieu nous a donné des lois qu'il n'a ni révélées ni promulguées, comment les connaîtrons-nous ? Quels sont les signes de sa volonté que nous appelons lumières de la nature (1)? »

(1) *Lectures ou jurisprudence.* The province of jurisprudence determined. Édit. de 1885. pp. 103 à 105.

Qu'adviendra-t-il de la loi divine ainsi comprise? L'arbitraire des interprétations n'altérera-t-il pas, sous l'effort des passions, le sens et la portée de la parole divine, et peut-être cette parole elle-même? Quelle confiance peut donner la raison livrée à elle-même, d'abord quant à l'authenticité du texte de la loi révélée, puis quant aux conclusions à tirer de ses dispositions et des signes naturels dans lesquels on prétend reconnaître une révélation indirecte de la volonté divine? Pour s'en faire une idée, il suffira de remarquer que le criterium suivant lequel Austin, après Paley, Bentham et bien d'autres, discerne la volonté du divin législateur, c'est l'utilité, et que le système qui écarte la notion souveraine et absolue du bien pour la remplacer par la notion toute contingente de l'utile, a pour dernière conséquence de demander à l'intérêt, c'est-à-dire à l'opinion des hommes sur leur intérêt individuel et sur l'intérêt social, la règle du devoir et la raison du droit (1).

(1) Il est à noter que la conception de l'utilitarisme est chez Austin bien différente de ce qu'elle est chez Stuart-Mill. Pour celui-ci, l'utilitarisme est un système humanitaire, inconciliable avec toute idée d'une autorité accordée à la loi chrétienne. Stuart-Mill veut que l'utilitarisme soit la meilleure des religions : « Si l'on croit que Dieu désire par-dessus tout le bonheur de ses créatures, et qu'il les a créées en vue de ce bonheur, non seulement l'utilitarisme n'est pas une doctrine athée, mais encore elle est plus profondément religieuse que toute autre. Si l'on veut dire, par la qualification d'athée, que l'utilitarisme ne reconnaît pas la volonté de Dieu comme suprême loi de la morale, je répondrai qu'un utilitaire, qui croit en la bonté et en la sagesse de Dieu, croit nécessairement que ce que Dieu a jugé convenable de révéler sur la morale remplit au plus haut degré les conditions requises par l'utilité. D'autres utilitaires pensent que la révélation chrétienne a été faite pour montrer au cœur et à l'intelligence de l'homme, et pour le rendre capable de chercher en lui-même, ce qui est bien, qu'elle incline l'homme à faire le bien lorsqu'il l'a trouvé, plutôt qu'elle ne lui enseigne ce que c'est, si ce n'est d'une manière générale, et que nous avons besoin d'une doctrine

Mais comme l'intérêt ne peut être de sa nature, la source d'un devoir, la loi qui en dérive ne peut imposer aux hommes une véritable obligation, et son efficacité dépendra uniquement de la force dont dispose celui qui intime le commandement. Ce sera donc l'homme, ce sera l'opinion dont il est l'auteur, qui régnera par cette logique de l'intérêt dont on connaît les complaisances, et qui régnera, en définitive, du seul droit de la force (1).

morale soigneusement pratiquée pour *interpréter* la volonté de Dieu. Cette croyance est-elle justifiée ou non ? Ce n'est pas ici le lieu de discuter ce point. L'aide que la religion naturelle ou révélée peut offrir aux recherches morales est ouverte au moraliste utilitaire comme à tout autre. » — *Utilitarianism,* pp. 31 et 32.

Plus loin, en parlant de la *politique positive* de Comte et de son culte humanitaire, Stuart-Mill dit : « J'ai les objections les plus fortes contre le système politique et moral proposé dans ce traité, mais je crois qu'il y est prouvé qu'on peut donner au culte de l'humanité, même sous la croyance à la Providence, la puissance matérielle et l'efficacité sociale d'une religion. Ce culte peut s'emparer d'une vie humaine, en colorer la pensée, le sentiment, l'action, avec une puissance dont la religion n'aura pu que donner une idée, une sorte d'avant-goût. » (*Ibid.,* p. 49.)

Faites donc interpréter la loi divine par le principe utilitaire qui peut conduire logiquement à de pareilles conséquences !

(1) Les remarques que fait Austin au sujet d'un passage de Blackstone, où le grand jurisconsulte classique de l'Angleterre pose, quant à la relation des lois humaines avec les lois divines, les vrais principes de la doctrine chrétienne, ces remarques nous montrent quelle valeur Austin lui-même accorde à l'interprétation que la raison humaine peut donner de la loi de Dieu, telle que la conçoivent les peuples qui n'admettent pas l'autorité de l'Église catholique. Elles nous montrent aussi qu'avec le principe d'Austin, qui fait dériver la force obligatoire de la loi de la contrainte de la sanction, on arrive logiquement à l'omnipotence tyrannique de la loi civile. Voici comment s'exprime Austin :

« Sir William Blackstone dit, dans ses *Commentaires,* que les lois de Dieu sont supérieures, quant à la force obligatoire, à toutes les autres lois ; qu'aucune loi humaine ne peut se permettre de contredire les lois divines ; que les lois humaines qui sont en contradiction avec la loi divine sont nulles ; que toutes les lois valides tirent leur force de la loi type qui vient de Dieu.

« Cela signifie-t-il que toutes les lois humaines devraient être conformes à la loi divine ? J'adhère sans hésitation à cette proposition. Les maux que

Expression de la raison générale, source de toute autorité pour les humanitaires, l'opinion décidera souverainement, dans les cas où font défaut les lois positives que les souverains imposent à leurs sujets par la puissance du glaive. La *moralité positive*, dont Austin fait la règle souveraine de l'ordre international, n'est pas autre chose qu'une règle d'opinion. On va en juger : « Certaines des lois, des règles que les hommes imposent aux hommes, sont établies par des supérieurs politiques. D'autres ne sont point établies par des supérieurs politiques. Une analogie étroite rattache aux lois humaines de cette seconde classe un ensemble de règles improprement appelées lois, règles établies et imposées par la seule force

nous sommes exposés à souffrir de la main de Dieu comme conséquence de notre désobéissance à ses commandements, sont les plus grands des maux auxquels nous soyons exposés; d'où il suit que les obligations qu'il nous impose l'emportent sur les obligations que peuvent imposer d'autres lois (Austin fait, en effet, dériver, comme le doit faire tout utilitaire conséquent, la force obligatoire des lois de la contrainte résultant de la sanction qui les appuie). D'où il suit encore que, si les commandements humains sont en conflit avec la loi divine, nous devons désobéir au commandement qui est garanti par la moindre sanction. Notre intérêt est de choisir le mal moindre et le moins certain, plutôt que le plus grand et le plus assuré. Si c'est là ce que veut dire Blackstone, j'adhère à sa proposition, et n'ai qu'une objection à y faire : c'est qu'elle ne veut rien dire.

« Peut-être veut-il dire que le législateur humain, lui-même, est obligé par la loi divine à établir les lois conformément au type de la loi divine, parce que, s'il ne le faisait pas, Dieu le punirait. J'adhère encore absolument à cette proposition.

« Mais la signification du passage de Blackstone, s'il en a une, n'est-elle pas plutôt, que les lois qui se trouvent en conflit avec la loi divine n'ont aucune force obligatoire, en d'autres termes, qu'une loi humaine en conflit avec une loi divine n'est pas une loi, parce que admettre une loi sans obligation serait une contradiction dans les termes.

« Mais dire que les lois humaines en contradiction avec les lois divines n'ont point force obligatoire, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas des lois, c'est dire un non-sens. Les lois les plus pernicieuses, qui sont aussi les plus oppo-

de l'opinion, c'est-à-dire par les opinions ou sentiments qui règnent dans un corps indéterminé d'hommes par rapport à la conduite humaine. Comme exemple de l'emploi du terme loi dans ce sens, on trouve *les lois de l'honneur*, *les lois de la mode*. — Les règles de cette espèce constituent la plus grande partie de ce que l'usage appelle loi internationale. J'appelle ces lois *moralité positive* (positive morality). Par le terme de *moralité*, je les distingue de la loi positive (dans le sens usuel de la jurisprudence), et par l'épithète de *positive* je les distingue de la loi de Dieu... Les lois qui concernent la conduite des sociétés politiques indépendantes, dans leurs mutuelles relations, ou plutôt les lois qui concernent la con-

sées à la volonté de Dieu, ont été, et sont tous les jours imposées par les tribunaux comme lois (on voit comment l'utilitarisme ôte à Austin toute intelligence de la loi morale, comment ses idées sont absolument faussées sur la nature de l'obligation et sur le caractère essentiel du devoir et du droit).

« Mais cet abus de langage n'est pas seulement puéril, il est aussi nuisible. Lorsqu'on dit qu'il faut désobéir à une loi, cela signifie que nous sommes contraints à désobéir par des motifs plus impérieux que ceux qui dérivent de la sanction donnée à la loi. Si les lois de Dieu sont certaines, les motifs qu'elles nous donnent de désobéir aux commandements humains en désaccord avec ces lois, l'emportent sur tous les autres. Mais *les lois de Dieu ne sont pas toujours certaines*. Tous les théologiens, au moins les théologiens raisonnables, reconnaissent que jamais un plan de devoirs, absolument complet et hors de doute, ne nous a été donné par la révélation. Comme indice de la volonté divine, l'utilité est manifestement insuffisante; ce qui paraît mauvais à l'un peut paraître avantageux à l'autre. Et quant au sens moral, aux principes pratiques innés, à la conscience, cela sert tout simplement à masquer convenablement l'ignorance ou l'intérêt coupable : cela signifie tout simplement ou que je répugne à la loi à laquelle je désobéis et que je ne peux pas dire pourquoi, ou bien que le motif pour lequel je répugne à la loi est de ceux qu'il n'est pas commode d'avouer. » (*Op. cit.* pp. 214 à 216, en note.)

Quel aveu! quel argument la sincérité de ce philosophe protestant apporte en faveur de la nécessité de l'autorité de l'Église, en matière sociale comme en matière purement religieuse!

duite des souverains, des pouvoirs suprêmes des États, dans leurs mutuelles relations, les lois et règles de cette espèce sont imposées aux nations ou aux souverains par les opinions qui ont cours entre les nations, et l'usage donne à l'ensemble de ces lois la dénomination de loi des nations ou loi internationale (1). »

C'est donc toujours la loi portée par ceux-mêmes qu'elle oblige, la loi qui répond au système de la morale indépendante, loi qui, faute d'émaner d'un supérieur ayant autorité, ne peut imposer aucune obligation véritable.

Conclusion. — Dans l'ordre international, où tant et de si vives passions sont en jeu, où l'intérêt égoïste a tant d'exigences, dans cet ordre, bien plus encore qu'ailleurs, apparaît avec évidence l'impuissance d'une loi dont l'homme peut faire plier les dispositions au gré de ses ambitions et de ses cupidités. C'est là que se manifeste particulièrement la nécessité sociale d'un pouvoir qui, sous l'autorité et avec l'assistance de Dieu, conserve la loi dans son intégrité, l'applique, suivant les règles de la saine logique, à tous les actes humains, soit de la vie privée, soit de la vie publique, et la préserve des altérations dont la menacent, à chaque instant, l'audace et l'astuce des fausses interprétations. Ce pouvoir, les sociétés qui obéissent à l'Église catholique le possèdent seules, et seules elles peuvent avoir une vraie loi internationale.

(1) *The province of jurisprudence determined*, pp. 87, 181 et 182, édit. de 1885.

CHAPITRE IV.

LES CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE LA LOI.

La loi suivant saint Thomas d'Aquin. — C'est donc sous l'autorité de l'Église catholique que se trouve la loi, la vraie loi, que saint Thomas d'Aquin définit : « Une disposition de la raison promulguée, pour le bien commun, par celui à qui est confié le soin de la communauté (1). »

Le développement de cette définition nous fournira tout ce que nous devons savoir sur les caractères généraux de la loi, caractères communs aux lois des États particuliers et à la loi internationale.

La loi disposition de la raison. — 1° *La loi est une disposition de la raison.*

Cette disposition, cette *ordinatio* suivant l'expression employée par le saint docteur et difficile à rendre dans notre langue, a un caractère essentiellement pratique. Saint Thomas marque ce caractère lorsqu'il dit : « La loi n'est autre chose que la voix de la raison pratique dans le chef qui gouverne une communauté parfaite. » Et ailleurs : « La loi est la règle et la mesure des actions

(1) Ordinatio rationis ad commune bonum ab eo qui communitatis curam habet promulgata.— *Summa theol.*, 1ª 2æ q. 90, a. 4.

selon laquelle l'homme se détermine à agir, ou s'abstient d'agir (1). »

La loi trace à l'homme la voie du bien; elle a pour base la moralité. Or, la règle prochaine de la moralité, c'est la raison indiquant à la volonté ce qui est bon ou ce qui est mauvais. Mais la raison, de qui nous recevons la règle, a elle-même une règle supérieure, et c'est cette règle qu'il faut connaître et définir pour avoir le premier principe de la loi (2).

La loi éternelle. — Cette règle supérieure est en Dieu même et les théologiens la nomment la loi éternelle (3). C'est la raison souveraine, de laquelle toutes les lois tirent leur origine. « De même, dit saint Thomas qu'en tout artisan préexiste une certaine raison des choses que l'art produit, de même, chez celui qui gouverne, il faut qu'il y ait une certaine raison de l'ordre des choses que doivent accomplir ceux qui sont gouvernés. Et de même que la raison des choses à exécuter par l'art s'appelle art ou type des créations de l'art; de même la raison de celui

(1) Nihil aliud est lex quam dictamen practicæ rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. — *Summa theol.*, 1ª 2æ, q. 91, a. 1, conclus. Lex quædam regula est et mensura actuum, secundnm quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur. — *Ibid.*, 1ª 2æ, q. 90. a. 1 conclus.

(2) Regula voluntatis humanæ est duplex : una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio. Alia vero est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei. — *Summa theol.*, 1ª 2æ, q. 71, a. 6, conclus.

(3) Saint Thomas, rappelant que la loi ne peut avoir d'autre source que Dieu même, fait voir que la loi, en tant qu'elle est en Dieu, doit être éternelle... Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina, et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo, sicut in principio universitatis existens, legis habet rationem : et quia divina ratio nil concipit ex tempore, sed habet æternum conceptum, inde est quod hujusmodi legem oportet dicere ternam. — *Summa theol*, 1ª 2æ, q. 91, a. 1 conclus.

qui exerce l'autorité sur les actes des gouvernés se présente avec le caractère de la loi. Mais Dieu qui est, par sa sagesse, le créateur de toutes choses, est, par rapport à ces choses, comme l'ouvrier par rapport à l'ouvrage. Il gouverne tous les actes et tous les mouvements qui se produisent dans toutes les créatures. De même donc que la raison de la divine sagesse, en tant que toutes choses ont été créées par elle, se présente avec le caractère de l'art, du type ou de l'idée; de même la raison de la divine sagesse, en tant qu'elle meut toutes choses vers leur fin, se présente avec le caractère de la loi. D'où il suit que la loi éternelle n'est autre chose que la raison de la divine sagesse, en tant qu'elle dirige tout acte et tout mouvement (1). » Un éminent théologien de notre époque définit cette loi des lois, en marquant son caractère pratique. « C'est le décret de la sagesse et de la volonté divine, établissant quelles sont les choses que la créature doit faire parce qu'elles sont bonnes, et les choses dont elle doit se garder parce qu'elles sont mauvaises. D'après saint Augustin, la loi éternelle est la raison ou la volonté de Dieu ordonnant de conserver l'ordre naturel et défendant de le troubler (2). »

Un des interprètes les plus autorisés de saint Thomas, s'attache à faire ressortir le caractère d'universalité pratique de la loi éternelle : « Entre les moteurs bien ordonnés, ceci s'observe, que le second est réglé par le premier. Ainsi, dans l'ordre politique, les juges inférieurs dépendent du prince ; dans l'ordre des arts, les ouvriers

(1) *Summa theol.*, 1ª 2æ, q. 93, a. 1.
(2) Liberatore, *Ethica*, § 79.

prennent l'inspiration de l'architecte; or, la loi éternelle est la raison de Dieu, prince et maître souverain de toutes choses; donc elle est la règle première de toutes les raisons inférieures, et de tous les actes qui en procèdent. Aussi la rectitude de toutes les lois et la moralité de toutes les actions sont jugées premièrement et principalement d'après leur rapport avec cette loi (1). »

La loi naturelle. — De la loi éternelle dérive la loi naturelle. Cette loi de la nature, dont les écoles du droit des gens ont tant abusé, est un élément de première importance dans les relations internationales. Il est nécessaire d'en prendre une notion rigoureuse, vu qu'il y a lieu de recourir fréquemment à son autorité, au milieu des ténèbres et des défaillances d'un monde sourd à la voix de ceux que Dieu a spécialement constitués pour parler aux peuples en son nom.

En toutes ces questions de la philosophie des lois, je ne me lasse point de citer les théologiens. Guidés par la révélation, éclairés par la recherche persistante de l'esprit philosophique sur les questions qui intéressent, au premier chef, la société humaine, et qui se posent dès les origines auxquelles remonte la tradition chrétienne, les théologiens ont pénétré plus avant que personne dans l'essence même du droit, mieux que personne marqué toutes les nuances qui peuvent se rencontrer dans les applications. Ils ont d'ailleurs l'inestimable

(1) Goudin, *Philosophie suivant saint Thomas*, quest. IV, a. III. — Goudin reproduit ici un passage de la *Somme théologique*, 1a 2æ q. 93, a. 3 concl. — Le docteur angélique termine par cette citation de saint Augustin : In temporali lege nihil est justum ac legitimum quod non ex lege æterna homines sibi derivaverunt.

avantage de l'autorité qu'ils tirent de leur mission, et de la surveillance spéciale qu'exerce sur leurs écrits le pouvoir institué d'en haut pour conserver au monde le trésor divin de la vérité dogmatique ainsi que de la vérité morale et pratique.

En quelques mots, le P. Liberatore répand une pleine lumière sur la transition de la loi éternelle à la loi naturelle : « La loi éternelle n'est autre chose que le décret de la sagesse et de la volonté divines... La participation de cette loi souveraine dans la créature raisonnable, en d'autres termes, la loi éternelle, en tant qu'elle sert à diriger dans sa conduite la créature raisonnable et qu'elle lui est connue par la lumière naturelle, constitue la loi naturelle. Cette loi naturelle n'est donc autre chose que la raison naturelle de l'homme en tant que, par le discernement de ce qui est conforme ou contraire à la nature humaine, elle nous fait connaître ce que Dieu défend ou prescrit, afin de nous éloigner du mal et de nous porter au bien (1). » Plus loin, le savant théologien, complétant sa pensée par des considérations tirées de la plus haute métaphysique, nous dit : « La raison humaine est une certaine participation et une image de la raison divine. Toutes les vérités, soit spéculatives, soit pratiques, sont des rayons de la lumière éternelle, et des images des vérités éternelles qui subsistent dans l'intelligence divine. Aussitôt que Dieu décrète la création des êtres doués de raison, la volonté divine se joint, en vue du but pratique, à l'idée divine. De là les préceptes établis comme règles de la volonté créée. Telle est

(1) *Ethica*, n° 79.

la loi éternelle. De cette loi vient la loi naturelle. Celle-ci consiste dans les appréciations pratiques de notre raison qui nous enjoignent de faire telle chose, et nous interdisent de faire telle autre chose. La loi naturelle n'est qu'une certaine dérivation et une participation de la loi éternelle, ce qu'elle nous commande est contenu dans la loi éternelle. La loi naturelle diffère de la loi éternelle seulement en ce que, par celle-ci, on désigne la loi en tant qu'elle est dans le législateur suprême, tandis que, par la loi naturelle, on désigne la loi en tant qu'elle est donnée à l'homme (1). »

Saint Thomas, avec son admirable concision, conclut en ces termes sur la loi naturelle : « Il y a dans l'homme une certaine lumière naturelle, à savoir, une participation de la loi éternelle, selon laquelle se fait le discernement du bien et du mal (2). »

Sur cette question de l'origine divine des lois, Cicéron, résumant l'enseignement des grandes écoles philosophiques du paganisme, parle à peu près comme la théologie catholique. Écoutons-le dans cette forme antique où la plus haute gravité revêt le charme d'une grâce élégante et facile : « MARCUS. Revenons donc sur nos pas, et, avant d'arriver aux lois particulières, voyons quelle est la nature et la puissance de la loi; car, devant tout y rapporter, il ne faut pas commettre quelque erreur de langage, ni ignorer la force du terme qui nous servira à la définition du droit. — QUINTUS. Très bien, voilà la véritable méthode. — MARCUS. Je vois donc les sages

(1) *Ethica*, n° 86.
(2) *Summa theol.*, q. 91, a. 2, concl.

s'accorder sur cette pensée, que la loi n'est point une invention de l'esprit humain, ni un décret particulier à un peuple quelconque, mais quelque chose d'éternel, qui gouverne l'univers par la sagesse de ses commandements ou de ses défenses. — QUINTUS. C'est un point que vous avez déjà touché. Mais avant d'en venir aux lois des peuples, montrez-nous, je vous prie, toute la force de cette loi céleste, sans quoi nous pourrions nous laisser entraîner au torrent de la coutume et prendre les façons de parler du vulgaire. — MARCUS. En effet, dès notre enfance, nous avons appris à nommer lois des formules telles que celle-ci : *Si in jus vocat, atque eat;* mais il faut bien comprendre que de semblables commandements ou défenses n'ont pas le pouvoir de nous porter au bien, de nous détourner du mal. Ce pouvoir est antérieur aux peuples et aux cités ; il est aussi ancien que le Dieu qui gouverne le ciel et la terre; car l'esprit ne saurait être sans la raison, et la raison divine sans le pouvoir qui prononce en dernier ressort sur le bien et sur le mal. Il n'y avait point de loi écrite qui ordonnât à un homme de résister seul sur un pont à toute une armée, jusqu'à ce que, derrière lui, on eût coupé ce pont. Horatius Coclès, dans ce dévouement admirable, en obéit-il moins à la loi et à l'inspiration du courage? Sous Tarquin, il n'y avait point à Rome de loi contre l'adultère. Sextus Tarquinius, en faisant violence à Lucrèce, fille de Tricipitinus, en a-t-il moins transgressé les décrets de la loi éternelle? Dès lors, en effet, il y avait une raison, dérivant de la nature des choses, qui portait au bien et détournait du mal ; et cette raison a force de loi, non pas seulement du jour où elle a été écrite, mais

de l'instant même où elle est née. Or, elle est contemporaine de l'esprit divin lui-même; donc la loi véritable, la loi première, celle qui a pouvoir de commander et de défendre, c'est la droite raison de Jupiter, Dieu suprême (1). »

Voilà, tels que le génie philosophique des anciens les comprenait, les principes supérieurs, les données générales, absolues, de la justice primordiale, qui sont le fondement nécessaire de toute morale, et qui font la légitimité de toute loi et de tout droit; principes sans lesquels il n'y a plus, dans le domaine des lois, que ténèbres, confusion, arbitraire et impuissance, principes de vie, d'ordre, de liberté, que le philosophisme évolutionniste dédaigne et repousse comme inconnaissables, au risque de tout livrer à l'entraînement aveugle de la fatalité et à l'empire brutal de la force.

A ces principes, que la raison naturelle du paganisme savait discerner au milieu des obscurcissements de l'idolâtrie, l'enseignement du christianisme a donné une netteté, une rectitude, une portée pratique, dans lesquelles les peuples chrétiens trouvent la base première de leur supériorité sociale.

La loi est impérative et pratique. — Le concept de a moralité, dans lequel est comprise la notion de l'obligation, ne suppose pas seulement des principes nécessaires, une vérité métaphysique et absolue qui s'impose par l'évidence et se traduit en axiomes; il suppose encore une vérité obligatoire et pratique qui commande à la conscience et sollicite la volonté libre. Cette vérité,

(1) *De legibus*, liv. II, ch. IV.

nous la trouvons dans la loi éternelle, de laquelle elle passe, avec les éléments mêmes de la raison, dans la loi naturelle.

La vérité morale s'impose par l'autorité du commandement. « Le devoir, a dit M. Guizot, est absolu et impératif. » Un philosophe contemporain a défini la loi naturelle : « La raison dictant à l'homme ce qu'il doit faire, ou ne pas faire, d'après une autorité supérieure (1). » En un temps où l'on prétend tout faire dans la vie sociale par la seule autorité de l'homme sur lui-même, on ne saurait trop rappeler ces notions élémentaires que les jurisconsultes de l'ancienne école, ceux même qui, dans la théorie du droit naturel, accordaient le plus aux forces naturelles de la raison, n'ont jamais méconnues. Il n'en est pas un qui ne fonde sur le pouvoir suprême du Créateur la force de cette loi dont nous avons reçu avec la raison les premiers principes.

Insuffisance et fragilité de la loi naturelle. — Cette loi qui répond à la nature même des choses et dont les principes se confondent avec les principes mêmes de notre raison, durera autant que l'humanité. N'allons pas croire pourtant qu'elle suffise à garantir complètement l'ordre de la vie humaine, et ne confondons pas l'empire absolu des principes purement rationnels dans l'ordre de la logique, avec l'autorité des principes moraux que notre liberté imparfaite et viciée peut toujours mépriser. La raison, toujours identique à elle-même dans tous les temps et dans tous les individus, quant à

(1) Bautain, *Philosophie des lois*, chap. IV.

ses éléments nécessaires, quant à ses premiers principes, n'offre plus, lorsqu'il s'agit des applications des premiers principes, la même sûreté. Les inclinations vicieuses de notre nature déchue l'obscurcissent, la volonté pervertie fait dévier l'intelligence du droit chemin de la vérité, et ce qui devrait être la règle de toute moralité et de toute justice est changé en une règle d'immoralité et d'injustice.

« Dans la loi naturelle, dit saint Thomas, il y a certains préceptes très généraux qui sont connus de tous ; il y a ensuite d'autres préceptes plus spéciaux, qui viennent après et qui sont comme des conclusions prochaines des principes. Quant aux préceptes généraux, la loi naturelle ne peut pas être universellement effacée du cœur de l'homme. Elle peut l'être néanmoins dans les cas particuliers, selon que la raison se trouve empêchée, par la concupiscence ou quelque autre passion, d'appliquer, dans les cas particuliers, le principe général. Quant aux autres préceptes, qui sont de second ordre, la loi naturelle peut être effacée du cœur des hommes, ou bien par suite des mauvaises passions (de la même façon que, même en fait de vérités spéculatives, des erreurs se produisent en matière de déductions logiques), ou bien par suite de mauvaises coutumes et d'habitudes corrompues ; c'est ainsi que chez certains peuples on ne considère pas comme des péchés les brigandages, et même le vice contre nature, comme le dit l'apôtre dans l'épître aux Romains (1). » Saint Paul, en effet, nous montre

(1) *Summa theol.*, 1ª 2æ, 9. 94, a. 6, concl. — Voir aussi, dans cette même question, la conclusion de l'art. 4, résumée en ces termes : Una est apud omnes lex naturæ quoad prima principia omnibus communia, et secundum

« les sages de l'antiquité ayant connu Dieu, mais ne l'ayant point glorifié et ne lui ayant point rendu grâces, et par suite se perdant dans leurs vaines pensées, au milieu des ténèbres dont leur cœur insensé est rempli. Ne faisant aucun usage de la connaissance qu'ils avaient de Dieu, ils ont été livrés par Dieu au sens dépravé, faisant ce qui ne devait pas être fait (1). » Le Christ lui-même avait dit : « La lumière est venue dans le monde, et les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises. Car quiconque fait le mal hait la lumière, de peur que ses œuvres ne soient accusées (2). »

Les vérités de la loi naturelle, inséparables des vérités rationnelles, déclinent et s'effacent à mesure que, par la séduction des passions, la raison s'égare, s'affaiblit et s'obscurcit. La raison livrée à elle-même ne résiste pas à la séduction des passions mauvaises, c'est un fait. Elle a besoin, pour ne pas dévier des principes par les fausses interprétations, et pour ne point altérer les principes eux-mêmes, d'être sans cesse rappelée à la logique du bien par la parole de l'auteur de tout bien, et par l'enseignement de ceux qu'il a établis pour être les maîtres de la vérité. En vain l'homme porte en lui la connaissance de la loi; si le principe divin, qui fait l'autorité de cette loi, lui manque, s'il ne connaît la loi que par sa raison livrée à elle-même, il trouvera dans sa nature corrompue de si fortes répugnances à l'accomplir,

rectitudinem et secundum notitiam, licet quoad propria aliqua ex communibus deducta, eadem apud omnes non sit.

(1) Rom., cap. I, v. 21, sq.

(2) Johan., III. 19-20.

qu'entre cette loi dont l'autorité ne repose que sur son sens propre, et la loi que lui font ses passions, celle-ci l'emportera toujours. Rarement l'homme pourra s'élever de lui-même à une connaissance suffisante de la loi. Il faut pour y atteindre une rectitude d'esprit et surtout de volonté dont il est à peine capable dans son état actuel. Mais, supposé qu'il y parvienne, n'ayant à choisir qu'entre des raisons d'agir également puisées dans son moi, et appuyées sur la seule autorité de son sens propre, il est, je ne voudrais pas dire impossible, mais assurément bien difficile, qu'il ne préfère celles qui, loin de contrarier sa nature portée au mal, lui accordent les satisfactions qu'elle réclame impérieusement. La raison ébranlée, énervée, corrompue par les passions, se fait leur complice, et sait inventer des systèmes qui transforment en actions louables les choses que la raison, si elle était restée droite et ferme dans la vérité, aurait, au nom de la nature, repoussées avec horreur.

L'élément divin conserve la loi naturelle. — Tant vaut la raison, tant vaut la loi naturelle. Mais ce n'est pas à la raison, telle quelle, qu'il faut demander les principes fondamentaux de la vie morale, ces règles du bien qui donnent à la vie sociale son idéal. La raison chrétienne, en communication, par la révélation et par l'Église, avec la vérité divine, peut seule nous donner la vraie loi de la nature, non de la nature telle qu'elle nous apparaît trop souvent, captive des passions et victime des illusions qu'elles nourrissent, mais de la nature affranchie de la servitude des penchants mauvais, rendue à elle-même, ramenée, autant que le permet

l'infirmité des choses de ce monde, à cette perfection dont la loi éternelle contient le type. Car la nature ne porte point en elle-même le type de sa perfection; elle a la faculté de l'atteindre, mais il est hors d'elle et au-dessus d'elle. Pour être tout ce qu'elle doit être, il faut qu'elle se tienne en harmonie et en union avec le bien souverain qui est Dieu même; il faut, comme disait Maine de Biran, qu'elle sorte d'elle-même, et qu'elle aille chercher, à la source de toute vie et de toute vérité, le principe de sa perfection (1).

La loi ne sera vraiment et pleinement une *ordinatio rationis* que lorsqu'elle ira prendre sa règle et sa force dans ces principes divins qui sont la raison et la mesure de toutes choses.

2° *La loi doit être portée pour le bien commun.*

La loi est faite pour tous. — La loi est faite pour conduire l'homme à sa fin, c'est-à-dire au suprême bon-

(1) Au sujet de la question si grave dont je viens de rappeler les éléments, et sur laquelle les esprits touchés de libéralisme se trompent aisément, on me permettra de reproduire des considérations que j'ai cru utile d'insérer en note, au chapitre des *Lois de la société chrétienne*, où il est traité de *l'ordre spirituel :*

« Qui dit *société chrétienne* dit une société dont l'ordre est fondé, non seulement sur l'adhésion aux vérités naturelles qui établissent la subordination de l'homme à Dieu, mais encore sur l'intervention d'une force supérieure par laquelle Dieu ajoute, aux biens que la société tire de l'ordre naturel, les biens qui proviennent des dons gratuits de sa grâce, et par lesquels la société est élevée à toute la perfection dont elle est susceptible sur cette terre.

« La société chrétienne ne se conçoit pas sans cette force surnaturelle, en laquelle se trouve la raison de sa prééminence sur les sociétés qui vivent des seuls principes de l'ordre naturel. Une société chrétienne qui rejetterait de ses institutions et de son existence collective le principe de la vie surnaturelle, se mettrait, par cela seul, même quant à l'ordre naturel, dans un état d'abaissement et d'infirmité dont une prompte et profonde décadence serait la conséquence inévitable : *corruptio optimi pessima.* »

heur. Tous les hommes ont la même fin, il faut donc que la loi soit faite de façon à ménager à tous également la réalisation la plus facile de leur fin. C'est donc au bien de tous que la loi doit pourvoir, en assurant à chacun la liberté nécessaire pour l'exercice et le développement légitime de ses facultés. L'homme trouve dans la société, où il est appelé à vivre, les moyens d'accomplir sa destinée. Il l'accomplit sous l'empire de la loi sociale qui, en définissant le droit de chacun, et en marquant la limite où s'arrête le droit individuel au regard du droit social, établit le juste équilibre de toutes les forces du groupe social, et, par cet équilibre, assure le bien général en même temps que le lien des particuliers.

La loi précède le droit. — Le droit découle de la loi. Les humanitaires affirment le contraire. Suivant leurs idées, c'est du droit que la loi tire son origine. Pour tous ceux qui professent les doctrines de la morale indépendante, « le devoir n'est autre que le droit reconnu en autrui (1). » Ce qui a été dit plus haut sur les conceptions les plus récentes de la morale indépendante dans les écoles évolutionnistes, suffit pour faire saisir le caractère et la portée de cette erreur qui est au fond de toutes les théories sociales et politiques du libéralisme.

Nous avons constaté les vains efforts des idéalistes hégéliens et des utilitaires darwiniens pour justifier, d'après leur système, l'obligation et le droit. La question qui, sur le terrain où ils la placent, se présente enve-

(1) *La Morale indépendante*, journal hebdomadaire n° 1, 6 août 1865, cité par M. Guizot dans ses *Méditations*.

loppée d'obscurité, hérissée d'abstractions et d'impossibilités, devient très simple lorsqu'on en demande la solution aux principes suivis, depuis l'antiquité, par toutes les écoles philosophiques où Dieu n'est ni rejeté ni passé sous silence.

Le devoir est la base du droit. — Le droit et l'obligation sont choses corrélatives et inséparables. On ne peut concevoir un droit dans le chef d'un homme sans concevoir, par là-même, dans le chef d'un autre homme, l'obligation de respecter l'usage que fait de sa liberté d'agir celui qui possède le droit. En vertu du droit, il vous est permis d'accomplir tel acte, de vous emparer de telle chose, de retenir telle autre chose, et les hommes qui vous entourent sont tenus, de nécessité morale, de respecter votre liberté d'agir, et de ne porter aucun trouble à la possession ou à la revendication des choses sur lesquelles vous avez droit. Le droit dans un homme suppose toujours l'existence, au moins possible, d'autres hommes, dont les volontés sont enchaînées par la loi. C'est dans ce sens que M. Guizot a dit : « Un droit n'est que le pouvoir moral d'un individu sur la liberté d'un autre. »

L'étymologie même du mot « droit » indique que le droit procède de la loi, laquelle est, de son essence, la volonté d'un supérieur. On ne peut appeler droit que ce qui est conforme à la règle. Comment, en effet, dire : ceci est droit, sinon par comparaison avec un certain type, invariable et supérieur, de rectitude, qui est la règle; et la règle, quand il s'agit d'action humaine, c'est la loi. Le mot latin *jus*, qui vient de *jubeo, jussum*, n'est pas moins décisif : il signifie ce qui est ordonné, et

c'est la loi qui intime des commandements à la liberté humaine (1).

La loi impose le devoir et, par le devoir, le respect du droit d'autrui. Nous avons le devoir de respecter la légitime expansion de la liberté des autres, comme les autres ont le devoir de respecter la légitime expansion de notre liberté. C'est ainsi que le droit est un pouvoir moral sur la liberté d'un autre. Dieu qui a, comme créateur, comme auteur, tous les droits sur nous, nous trace les devoirs par l'observation desquels la liberté de chacun est renfermée dans la limite où elle ne nuit point à la liberté d'autrui, de telle façon que tous les intérêts, l'intérêt de chaque individu comme l'intérêt du groupe, trouvent satisfaction, et que l'harmonie règne dans la société par la réalisation de la fin collective du groupe et de la fin particulière de chacun de ses membres.

L'idée de la morale est donc antérieure à l'idée du droit. Toute la théologie catholique l'entend ainsi, et la philosophie théiste est d'accord avec la théologie. Elles ne mettent pas le droit dans l'ordre des choses mobiles et relatives, mais dans l'ordre des principes absolus. « La moralité consiste, dit Goudin, dans le rapport entre un acte libre et sa règle. Si ce rapport est harmonieux, l'acte est bon; sinon, il est mauvais. — L'honnêteté et la vertu ne sont donc pas déterminées par les hommes, ni par la coutume, ni par l'intérêt, mais par la nature

(1) Sur toute cette question du droit et de son origine, on ne peut rien citer de plus concluant que les vues émises, dans la 3e partie des *Institutiones philosophicæ* (Ethica) du P. Liberatore. La profondeur et la hauteur de la pensée, dans ces considérations, n'ôtent rien à la clarté et à la portée pratique.

et par une vérité supérieure ; elles existent par la même cause que la nature elle-même (1). » La philosophie spiritualiste moderne dit, avec un autre accent, la même chose : « Le devoir est l'unique base du droit. S'il n'existait pas de devoirs, il n'existerait pas de droits. Nul droit ne se prononce jamais qu'en réclamant le devoir comme sa source. Le devoir de chaque homme, appliqué aux relations avec ses semblables, est la justice, car la justice ne peut exister sans le devoir ; il n'y a ni juste, ni injuste, pour celui à qui n'a pas été prescrit le devoir de les distinguer. Il faut à la société des idées de droit comme des idées de devoir ; car si l'idée de devoir est le lien social, le moyen de paix et d'union entre les hommes, l'idée de droit est l'arme sociale, le moyen de défense que donne aux hommes la société, les uns contre les autres. Chaque homme a la connaissance de ses droits qui l'aide à maintenir les autres dans la ligne de leurs devoirs ; mais les droits ne sont d'aucune aide qu'autant que le devoir sur lequel ils se fondent est connu et respecté, car, à l'égard de celui qui méconnaît son devoir, celui qui n'a qu'un droit n'a rien... Ainsi l'idée de devoir est la base de la société, la base même de l'idée de droit, qui, à son tour, concourt au maintien de la société (2). »

(1) *La Philosophie suivant les principes de saint Thomas*, Éthique, q. IV, a. III.

(2) Ces considérations sont de Mme Guizot, née Pauline de Meulan. En les reproduisant dans ses *Méditations* (3e série, 2e médit.), M. Guizot dit : « Je ne me refuserai pas le profond quoique mélancolique plaisir de citer à ce sujet quelques paroles d'une personne dont l'âme, comme la vie, a été unie à la mienne, et qui, dans un modeste essai, a répandu sur cette grave question des clartés aussi vives que pures. »

Les humanitaires mettent à l'origine du droit la lutte d'individus à individus et les prétentions rivales de l'intérêt propre. La conception chrétienne du droit prend pour point de départ le principe de l'harmonie entre tous les éléments constitutifs du groupe social, moyennant le respect du devoir imposé à la liberté de chacun. La loi éternelle donne ainsi l'idéal de l'humanité appelée à se développer, dans le nombre et la mesure, sous la loi d'une union où chacun trouve sa place et son bien propre, en pleine harmonie avec le bien général; où toutes les individualités tendent, d'un mouvement commun, par l'expansion régulière de leur activité propre, à cette consommation dans l'unité qui est la destinée suprême de la race humaine. Là sont les principes absolus et l'ordre général du monde social, ordre que la liberté humaine peut bien, partiellement et momentanément, troubler, mais dont elle ne saurait détruire les bases éternelles.

Le droit et la loi du renoncement. — Cette disposition éternelle des choses, sur l'ordre de la vie humaine, suppose des sacrifices imposés à notre liberté.

Créés à l'image de Dieu, nous portons dans notre être fini quelque chose de l'infini. Nous tenons de notre céleste origine une puissance d'aspiration et d'expansion que rien, dans le monde créé, ne saurait arrêter ni satisfaire. Dieu, qui nous a faits pour lui, peut seul combler nos désirs. Pour que cet ordre qu'il a fixé dans la loi éternelle soit observé, il faut que chacun de nous renonce à étendre indéfiniment cette liberté que l'attrait de l'infini sollicite sans cesse, et qui ne trouve point à se contenter dans les choses finies. Or, Dieu seul, en qualité d'auteur et de maître souverain, a le droit de nous im-

poser, en nous donnant l'être, le devoir de nous sacrifier dans nos penchants et nos instincts. Le devoir, et le droit qui répond au devoir, ne peuvent s'expliquer et se justifier que par cette autorité suprême de l'auteur de toutes choses, établissant, dans la loi éternelle, des règles de conduite qui impliquent une limitation de notre liberté et de l'expansion instinctive de notre puissance individuelle. Dieu nous a imposé la loi du sacrifice et du renoncement, comme une des lois générales de notre vie morale (1).

La loi du renoncement est donc inhérente au concept du devoir. Elle s'y trouve liée dans le plan général du monde moral, dont la loi éternelle fixe les traits essentiels. C'est une notion pratique, il est vrai, mais le concept même de la loi morale n'est-il pas nécessairement pratique? « La loi, dit saint Thomas, est un dé-

(1) Sur cette nécessité du sacrifice pour établir la notion du devoir, et par conséquent la notion du droit qui dérive du devoir, M. Jules Simon nous dit : « La science du devoir repose tout entière sur le dogme de la liberté. Et qu'est-ce que la science du devoir? C'est proprement la science du sacrifice. Vivre pour Dieu et pour les hommes, et non pas pour soi, voilà le devoir. Quelquefois la Providence permet que le devoir soit facile; le plus souvent elle nous oblige d'aller vers lui à travers le péril et la souffrance, d'oublier, pour lui, nos goûts et nos intérêts, nos amitiés, nos colères, nos espoirs, et de donner pour lui, jusqu'à notre vie elle-même. Si elle garde une récompense à l'honnête homme, elle la lui cache derrière le tombeau; et parce qu'elle l'a faite immense, elle la veut chèrement achetée. Nous cependant, faibles et aveugles, nous nous épuisons dans cette voie; nous voyons trop le malheur présent, et pas assez la récompense future. Nous nous apitoyons sur nous-mêmes; et remontant aux principes pour nous insurger contre eux, nous aimons mieux renoncer à la liberté, malgré l'évidence, que de consentir au sacrifice. » — *Le Devoir*, pp. 10 et 11.

Cette dernière considération est directement applicable à la théorie utilitaire et fataliste de l'école du transformisme. Les transformistes, M. Spencer en particulier, témoignent une horreur profonde pour le sacrifice.

cret de la raison pratique (1). » Dans l'idéal de la loi, aussi bien que dans le précepte positif qui le réalise, le but est toujours la pratique. Ce sont les principes qui fournissent la règle d'action, mais à quoi serviraient-ils dans les régions de la pure abstraction ?

Pour se conformer à la loi du sacrifice si appropriée pourtant à la nature de la créature libre, et à sa dépendance à l'égard du Créateur, il faut que l'homme fasse sur lui-même un constant effort, et il ne le fait que parce que le commandement divin l'y oblige, et l'y contraint, par les sanctions éternelles. L'homme, s'il ne suit que son instinct, s'attache à ce qui lui plaît plutôt qu'à des principes qu'il ne peut suivre sans mortifier ses désirs. De là cette guerre que nous sentons en nous, qui est un fait de conscience universellement reconnu, et qu'on ne comprendrait pas si la nature humaine n'était sortie de son état normal. Elle en est sortie, en effet, en se séparant de Dieu par la désobéissance du premier homme. Si l'homme avait été fidèle à la loi si douce que Dieu lui avait

(1) Nihil aliud est lex, quam dictamen practicæ rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. *Summa theol.*, 1ª 2æ. q. 91, a. 1, concl. — Saint Thomas dit, un peu plus loin : « Sicut enuntiatio est rationis dictamen per modum enuntiandi, ita etiam lex per modum præcipiendi. Rationis autem proprium est ut ex aliquo ad aliquod inducat : unde sicut in demonstrativis scientiis ratio inducit ut assentiatur conclusioni per quædam principia, ita etiam inducit ut assentiatur legis præcepto per aliquid... id autem per quod inducit lex ad hoc, quod sibi obediatur, est timor pœnæ. » — *Ibid.*, q. 92, a. 2, concl.

Le Père Liberatore est très net sur le caractère essentiellement pratique de la loi morale : « Lex enim, etsi naturæ rerum earumque relationibus consonare exigat, cum ipsis tamen confundenda non est. Ejus enim index, etiamsi generatim sumitur, respectum semper ad operationem importat ; in creatura autem rationali, eam obligationem moralem, imperium quoque superioris cujusdam, continere debet. » — *Ethica*, nº 78.

imposée à l'origine, s'il était resté uni à Dieu, et, par sa grâce, au sublime idéal de la loi éternelle, il eût, par une soumission toute d'amour et de gratitude, porté la vie sociale à cet état de perfection où tous et toutes choses sont à leur vraie place, et où l'ordre général naît spontanément de l'ordre que chacun met dans sa vie propre. La prévarication originelle a troublé cette divine ordonnance de la société humaine. L'altération de notre nature par la chute nous a mis en pleine révolte contre Dieu et contre nous-mêmes. Le renoncement à soi, qui eût été facile dans l'harmonie primitive où la volonté bienfaisante du Créateur avait mis l'humanité, est devenu, par suite de la déchéance, d'une observance difficile. La loi, dans l'humanité déchue, n'est obéie, le plus souvent, que sous la menace de la peine, et elle ne l'est pas toujours. Faire respecter le droit est une œuvre laborieuse. L'ordre social ne se maintient pas sans vicissitudes et sans secousses. Chacun tire à soi; chacun se prétend digne d'avoir pour lui tout le droit et s'étonne que les autres ne le lui cèdent pas; chacun prétend être aimé et servi de tous, sans rendre aux autres amour pour amour et service pour service. Pascal l'a dit avec la sobre et saisissante énergie de son langage : « Il est faux que nous soyons dignes que les autres nous aiment; il est injuste que nous le voulions. Si nous naissions raisonnables et indifférents, et connaissant nous et les autres, nous ne donnerions point cette inclination à notre volonté. Nous naissons pourtant avec elle; nous naissons donc injustes. Car tout tend à soi : cela est contre tout ordre; il faut tendre au général, et la pente vers soi est le commencement de tout désordre, en guerre, en paix, en

économie, dans le corps particulier de l'homme (1). »

Il ne faut pourtant rien outrer. Dans l'homme, qui est une personne, c'est-à-dire un être ayant une valeur et une destinée propre, l'intérêt propre, s'il se renferme dans l'ordre, n'est point illégitime. La disposition suprême du Créateur, qui a mis dans l'homme cet instinct, lui a en même temps tracé les limites qu'il ne peut franchir sans abuser et sans troubler l'ordre. Mais tout ici dépend de l'autorité du Créateur qui nous impose le renoncement par lequel l'intérêt propre est contenu et contraint de respecter la justice (2).

Ainsi se trouve résolu le problème sur lequel les évolutionnistes, les idéalistes aussi bien que les utilitaires, consument en vain leurs forces. Leur principe humanitaire ne fournit à l'homme aucune raison restrictive du besoin d'expansion qui le pousse à s'approprier la chose

(1) *Pensées*, ch. IV, art. II, nº 9 (édit. Frantin).

(2) Sur la théorie du sacrifice et du renoncement, comme loi générale de la vie humaine, comme principe de conservation, d'ordre et d'activité dans la société, j'ai donné les développements nécessaires dans les chapitres VIII, IX et X du premier livre de *la Richesse dans les sociétés chrétiennes*, dont la publication remonte au mois de novembre 1861. J'ai fait voir là comment la loi du renoncement s'impose à l'homme à raison de sa nature d'être créé, doué par son Créateur de la personnalité et de la liberté. J'ai demandé à la métaphysique les raisons qui expliquent cette grande loi de la vie chrétienne, et je me suis attaché à en déterminer la véritable portée.

Cette doctrine sur le sacrifice a été reprise par M. l'abbé Buathier, dans un ouvrage intitulé : *le Sacrifice dans le dogme catholique et dans la vie chrétienne*, publié en 1886. Dans ce livre remarquablement écrit et destiné à faire beaucoup de bien, M. l'abbé Buathier s'est inspiré de mes vues générales et en a étendu l'application à tous les détails de la vie morale de l'homme et de la société.

Voici les titres des chapitres dans lesquels j'ai posé les principes fondamentaux sur la question : VIII. Que le renoncement est la loi de toute créature libre. — IX. Des conditions du renoncement pour l'homme dans son état présent. — X. Que le principe du renoncement se concilie avec le principe de l'intérêt propre.

ou la personne même d'autrui, au contraire. Ils constatent la nécessité sociale de la restriction, mais quand ils arrivent au fait, à la pratique, ils se répandent en hypothèses, en subtilités, en abstractions, dont les passions ont le droit de se moquer et dont elles se moqueront toujours. Seul, le Dieu créateur peut dire à sa créature : Tu n'iras pas plus loin. Et il le dit avec cette autorité de la justice suprême, absolue, qui a le droit de joindre à ses commandements ce qui fait leur efficacité : la menace du châtiment ; car, ainsi que le dit saint Thomas, « ce qui fait que la loi s'impose à l'obéissance, c'est la crainte de la peine. »

Voilà le droit avec tout ce qui le constitue, dans les conditions où il assure la prédominance du bien commun, du bien du corps social, sur l'intérêt propre des membres de ce corps. Il prend naissance dans la loi éternelle, où les rapports des hommes trouvent leur règle avec le principe d'action et d'autorité qui rend cette règle efficace. La loi naturelle, reflet dans notre intelligence de la loi éternelle, nous l'offre et nous l'impose dans les mêmes conditions, et la loi sociale nous trace, par la volonté du supérieur de la communauté s'inspirant de la droite raison, cet ordre de la justice qui est comme le sol sur lequel repose tout l'édifice de notre vie politique et privée.

Et en cet ordre tout vient de Dieu, tout dépend de lui, rien ne se tient sans lui. Sans loi point de droit, sans Dieu point de loi, donc sans Dieu point de droit, pas plus entre les nations qu'entre les individus. Otez Dieu, et tout le droit des gens s'écroule.

3° *La loi doit être promulguée par le chef de la communauté.*

Nécessité de la promulgation. — Que pour être obligatoire, la loi doive être promulguée, c'est-à-dire portée avec autorité à la connaissance de ceux qu'elle doit obliger, c'est une vérité de bon sens. « Il y a, dit l'abbé Bautain, une condition essentielle à l'action morale : c'est que la loi qui la règle soit connue d'avance. La liberté morale ne pouvant s'exercer que par la raison, et l'objet de la raison étant de connaître, il faut que la loi soit connue par celui qui agit ; donc la promulgation est une condition nécessaire de l'observation de la loi. La loi existe sans la promulgation, mais elle n'oblige que si cette condition préalable est remplie. »

Comment d'ailleurs rendre les sujets responsables de la non-exécution de la loi, si l'autorité de celui qui la porte n'est connue, en même temps que les dispositions pour lesquelles il exige l'obéissance? On ne doit point d'obéissance à qui n'a point d'autorité. Il faut donc que ceux à qui l'on impose une loi aient la certitude qu'elle émane du souverain qui a droit de leur commander. Reprenant la doctrine de saint Thomas sur le caractère essentiellement pratique de la loi, ce même écrivain que nous venons de citer dit avec grand sens : « La loi est l'expression de la souveraineté d'un être sur d'autres êtres. Elle suppose d'un côté l'autorité et le commandement, de l'autre la dépendance et l'obligation d'obéir. Elle n'est pas une abstraction, elle n'est pas une pure idée, mais elle est un acte suprême qui dirige et commande, un acte souverain qui s'impose avec droit, avec autorité. » Ces considérations résument ce que j'ai dit en maint endroit, notamment lorsque j'ai insisté, en traitant de la morale indépendante, sur le caractère de la loi

qui ne serait point loi si elle n'émanait d'un supérieur.

Souveraineté divine, souveraineté humaine. — La loi prend un caractère différent suivant le caractère de l'autorité qui la porte. Elle se présente à nous, soit comme venant directement de Dieu, supérieur suprême et souverain de toutes choses, soit comme venant de l'homme, qui peut être en ce monde supérieur sous l'autorité de Dieu. De là la grande distinction, la première qui s'offre à l'esprit quand on traite des lois auxquelles l'homme doit obéissance, dans la vie spirituelle et dans la vie temporelle, la distinction entre la loi divine et la loi humaine.

Saint Thomas s'exprime, au sujet de cette distinction, en termes qui montrent la nécessité de la loi divine.

La loi divine. — « Il est nécessaire pour le gouvernement de la vie humaine, qu'il y ait, entre la loi naturelle et la loi humaine, une loi divine, et cela par quatre raisons. La première raison se déduit comme suit : Par la loi l'homme est amené à faire les actes qui doivent le conduire à sa fin dernière. Si l'homme n'avait d'autre fin que celle qu'il peut atteindre par ses facultés naturelles, il ne serait pas nécessaire qu'il eût quelque direction rationnelle supérieure à la loi naturelle, et à la loi humaine qui en dérive; mais comme sa destinée est ordonnée par rapport à une fin surnaturelle, laquelle dépasse la proportion de la capacité naturelle de l'homme, il est nécessaire qu'il ait pour se diriger vers sa fin, outre la loi naturelle et humaine, une loi qui lui vienne de Dieu. — Il y a une seconde raison : Vu l'incertitude des jugements humains, principalement dans les choses contingentes et particulières, il se produit de la diversité dans les appréciations sur les actes humains,

laquelle engendre des lois diverses et opposées les unes aux autres. Pour que l'homme connût avec certitude ce qu'il a à faire, et ce qu'il a à éviter, il fallait, pour le diriger dans sa conduite, une loi qui vînt de Dieu et qui fût, par là même, reconnue exempte de toute erreur. — Une troisième raison : L'homme peut faire des lois sur toutes les choses accessibles à ses appréciations, mais l'homme ne juge pas des mouvements intérieurs et cachés; il juge seulement des actes extérieurs et apparents; et cependant la perfection de la vertu demande que la conduite de l'homme soit droite pour les uns comme pour les autres. La loi humaine ne pouvant suffisamment contenir et ordonner les actes intérieurs, il était nécessaire que la loi divine pût y pourvoir. — Une quatrième raison est que la loi humaine ne peut pas punir et prohiber tous les actes mauvais; car si elle prétendait empêcher tout mal, par cela même la société serait privée de beaucoup de biens et souffrirait dans ses intérêts généraux, dont il faut de nécessité tenir compte dans le mouvement de la vie humaine. Donc, pour qu'aucun mal ne demeurât affranchi de prohibition et de punition, il fallait qu'au-dessus de la loi humaine vînt se placer la loi divine, par laquelle tous les péchés sont défendus (1). »

A considérer le fond des choses, toutes les lois sont divines, car sans Dieu, qui commande directement ou indirectement aux hommes, il n'y a point de loi. La loi éternelle est en Dieu même. La loi naturelle n'est autre chose que la loi éternelle connue de l'homme par la lumière naturelle de la raison; c'est dans la créature rai-

(1) *Summa theol.*, 1ª 2ᵃᵉ, q. 91, a. 4, concl.

sonnable une participation de la loi éternelle, et en ce sens elle est divine. Mais la loi qu'on appelle spécialement la loi divine, c'est la loi que Dieu lui-même, par une intervention spéciale et surnaturelle, révèle aux hommes, et par laquelle il leur trace, en dispositions positives, leur règle de conduite pour tous les actes de leur vie. Cette loi, Dieu l'a donnée aux hommes dès l'origine. Il n'a pas laissé, comme il l'aurait pu faire, le genre humain dans l'ordre purement naturel, sous l'empire exclusif de la loi naturelle. Dès le premier moment il a surajouté à l'ordre naturel l'ordre surnaturel, et dès le premier moment il a donné à l'homme une loi divine positive.

La loi humaine. — L'homme, dans le cercle d'action que la loi divine trace à sa liberté, ordonne et gouverne les sociétés où il accomplit sa destinée terrestre. De là, la loi humaine que portent les pouvoirs ayant mission de Dieu pour exercer en ce monde le gouvernement, soit que cette mission concerne les choses de la vie spirituelle, soit qu'elle concerne seulement les choses temporelles.

Tout pouvoir vient de Dieu. Personne au monde n'a le droit de commander, s'il ne tient de Lui l'autorité. Dans la société civile, le souverain, que ce soit un prince comme dans les monarchies, une assemblée, un corps, comme dans les républiques et les gouvernements parlementaires, le souverain peut être désigné, d'une façon ou d'une autre, par la communauté elle-même. Mais quoi qu'il en soit, en fait, du mode de désignation de l'individu ou du corps qui exerce le pouvoir, jamais l'autorité, le droit de commander aux autres hommes, ne peut venir aux gouvernants que de Dieu.

Je n'insiste pas sur cette question: ce que j'ai dit, en

ce chapitre même, sur la loi, fait suffisamment voir que le droit de la porter, qui est la prérogative essentielle de la souveraineté, ne se trouve point dans l'homme, qu'il excède sa nature, qu'il est essentiellement de Dieu, et que l'homme ne peut l'exercer qu'en vertu d'une délégation divine.

Le bien, tel que le définit la loi divine, est la règle supérieure qu'ont à suivre les pouvoirs qui font la loi humaine. Grotius donne de la loi la définition suivante : « La loi est la règle des actions morales obligeant à ce qui est droit et louable (1). » Saint Thomas dit, avec plus de force et de précision : « Une loi qui n'est pas juste n'est pas une loi ; autant une loi tient de la justice, autant elle a de la force de la loi (2). »

Si la loi humaine n'était pas juste, c'est-à-dire conforme à la loi éternelle, elle n'atteindrait pas son but. Elle est nécessaire, dans l'état présent de l'homme, pour contraindre les pervers et les faibles à ce respect de la justice sans lequel nulle société ne peut se conserver, sans lequel personne ne serait assuré de cette liberté du bien qui est la condition essentielle de l'accomplissement de la destinée humaine en ce monde. Elle est nécessaire encore pour régler l'action commune et donner une direction à l'action individuelle, en certains cas

(1) *De jure belli ac pacis*, lib. I, cap. I, n° 9.

(2) *Summa theol.*, 1ª 2æ q. 95, a. 2, concl.

Guarini, dans ses *Juris naturæ et gentium principia*, donne, d'après Suarez, l'explication de cette proposition : « Omnis lex aliquo modo est a lege æterna et ab illa habet vim obligandi. Nihil est in temporali justum, quod ex lege æterna non derivetur. Ratio autem generalis reddi potest : quia lex æterna est lex per essentiam, et omnis alia est lex per participationem : ergo necesse est ut omnis alia lex sit effectus legis æternæ. » — Cap. VI, *thesis*.

où les forces particulières laissées à elles-mêmes, pourraient, par l'effet de l'infirmité humaine, s'égarer et se nuire à elles-mêmes, tout autant qu'elles nuiraient à la société privée des avantages qu'elle pourrait tirer de leur emploi bien ordonné. En tous les cas possibles, il est une règle d'après laquelle on apprécie la valeur morale de la loi, c'est la règle de la conformité négative. Cette règle se résume en ceci : que la loi humaine ne peut rien ordonner de ce que la loi divine défend, ni rien défendre de ce que la loi divine prescrit. Lorsqu'elles sont portées dans les limites de cette conformité, les lois humaines participent du caractère obligatoire de la loi divine. L'obéissance leur est due de précepte divin, ce qui est une conséquence du principe d'autorité résidant dans le souverain qui en est l'auteur.

Ces vérités générales, ces principes sur l'essence de la loi et ses modes principaux, trouvent leur application pour la société des peuples comme pour les sociétés particulières. La loi, dans la société internationale, est toujours la loi, parce que l'homme est toujours l'homme, le bien, qu'il est tenu de suivre et de chercher en toutes choses, toujours le bien, quoiqu'il le poursuive dans des conditions qui ne sont pas toujours les mêmes.

Lorsqu'on envisage les rapports de la société internationale, les principes par lesquels elle se conserve et se développe, les lois et les coutumes par lesquelles elle se régit et qui forment le code des nations, on retrouve toujours ces vérités générales, règles suprêmes de toute vie humaine et de tout ordre social.

CHAPITRE V

SI LA LOI INTERNATIONALE COMPREND SEULEMENT LA JUSTICE STRICTE, OU SI ELLE COMPREND ÉGALEMENT CE QUI EST DE L'ORDRE DES DEVOIRS DE BIENVEILLANCE ET DE CHARITÉ.

Principe général. — Sur cette question j'ai, dans un de mes écrits antérieurs, exprimé comme suit ma pensée : « La loi de Dieu s'impose aux nations comme aux individus, et cette loi, ce n'est pas seulement la simple justice, le strict droit, c'est aussi la charité. Cette nécessité de la charité est évidente en tout état de société, elle l'est plus encore peut-être, elle est plus vivement sentie, dans les rapports de peuple à peuple. Là où il n'y a présentement aucun pouvoir organisé pour modérer les cupidités, pour réprimer les violences auxquelles elles poussent, tous comprennent qu'avec le strict droit on irait aisément à la pure barbarie. C'est en cela que se trouve parfaitement justifiée la maxime : *summum jus, summa injuria*. Aussi la plupart admettent, sans trop de difficulté, que la justice doit être tempérée, dans la société internationale, par cette force modératrice que souvent on nomme la bienveillance mutuelle et à laquelle nous restituons son vrai nom en l'appelant la charité. Il faut que l'esprit de sacrifice, qui est la source de toute cha-

rité, règne entre les nations aussi bien qu'entre les hommes. C'est une loi générale de notre vie morale, et les États n'ont pas d'autre loi que celle qui régit les actions de chacun de nous. Pour les peuples comme pour les individus, le principe de la charité par l'abnégation se combine avec le principe de l'intérêt propre, et c'est dans cette combinaison que le monde moral trouve son équilibre (1). »

Voilà l'idée générale. Des explications sont nécessaires, la question étant d'importance capitale pour l'ordre international.

Offices de charité. Devoirs imparfaits. — Dans le langage du droit, les offices de bienveillance, qui tempèrent la rigueur du *summun jus*, s'appellent les devoirs imparfaits; on les oppose aux devoirs parfaits, lesquels sont dans l'ordre de la justice proprement dite et ont pour corrélatifs des droits, autorisant celui qui les possède à exiger, même par la force, ce qui lui est dû.

La théologie donne des devoirs imparfaits la définition suivante : « Le christianisme nous révèle, à côté du devoir de justice, un devoir de charité qui est non moins strict dans son ordre, et non moins obligatoire pour la conscience, que le devoir de justice. Ils diffèrent l'un de l'autre en ce que l'omission du devoir de charité ne donne pas, à celui qui a été frustré de son accomplissement, le droit aux mêmes revendications que le devoir de justice. Dans le péché contre la charité, c'est Dieu qui se tient pour offensé directement et qui se réserve le châtiment (2). »

(1) *Les Lois de la société chrétienne*, liv. V ch. I.

(2) Voir les considérations théologiques sur la justice et la charité. insé-

L'ordre international comprend les devoirs de charité. — Pas plus dans l'ordre des relations internationales que

rées par le R. P. Fristot dans mon ouvrage sur *le Patron,* au chapitre VIII.

Pothier, dans son *Traité des obligations*, définit de même, au point de vue juridique, les devoirs imparfaits : « Le terme d'obligation a deux significations. Dans une signification étendue *lato sensu,* il est synonyme de *devoir*, et il comprend les obligations *imparfaites,* aussi bien que les obligations parfaites. On appelle obligations imparfaites, les obligations dont nous ne sommes comptables qu'à Dieu, et qui ne donnent aucun droit à personne pour en exiger l'accomplissement : tels sont les devoirs de charité, de reconnaissance; telle est, par exemple, l'obligation de faire l'aumône de son superflu; cette obligation est une véritable obligation et un riche pèche très grièvement lorsqu'il manque à l'accomplir. Mais c'est une obligation imparfaite, parce qu'il n'en est comptable qu'à Dieu seul. Lorsqu'il s'acquitte de cette obligation, le pauvre à qui il fait l'aumône ne la reçoit pas comme une dette, mais comme un bienfait. » — Prél., n° 1.

Certains jurisconsultes, à la suite de Grotius (livre I, ch. I, n° 8), comprennent sous le nom de justice explétrice les obligations parfaites; ils comprennent les obligations imparfaites sous la dénomination de justice attributive, « laquelle est la compagne des vertus dont l'objet est de procurer du bien aux autres hommes : la libéralité, la clémence, la sage conduite dans le gouvernement de l'État. »

Un jurisconsulte contemporain s'exprime comme suit au sujet de cette distinction : « Je ne crois pas nécessaire de faire plus qu'une simple mention des dénominations de *justice explétrice* et *justice attributive.* Ces expressions sont peu usitées aujourd'hui; elles se rencontrent néanmoins quelquefois; on ne peut pas absolument les passer sous silence, la distinction à laquelle elles se rapportent étant sanctionnée par de grandes autorités. Un des derniers parmi les jurisconsultes anglais qui se soit servi de ces expressions, M. Best, en donne l'explication suivante : « La justice explétive se rapporte aux devoirs dont nous nous acquittons envers une personne qui y a droit en vertu d'une obligation parfaite et rigoureuse, de telle façon que, si l'accomplissement en était refusé, cette personne aurait droit de se les faire rendre par force. La justice attributive consiste dans l'accomplissement des devoirs qui naissent d'une obligation imparfaite et non rigoureuse, dont on ne peut pas demander l'exécution par la force, mais qui est laissée à l'honneur et à la conscience de chacun... Ces obligations sont comprises sous les noms d'humanité, de charité, de bienveillance. » — En conformité avec la terminologie adoptée dans ce chapitre, nous devons dire que la justice explétive se renferme dans la loi positive, dans la loi stricte, dans les droits légaux et les obligations légales, tandis que la justice attributive se rapporte aussi *à la loi naturelle*, à la loi des obligations im-

dans l'ordre des relations privées, on ne peut négliger les devoirs de charité : des deux côtés, la distinction entre les devoirs parfaits et les devoirs imparfaits doit être observée avec ses conséquences juridiques. N'y a-t-il pas, en effet, des deux côtés, essentiellement la même loi morale, et les mêmes principes de droit dérivant de la loi morale? « Il faut savoir, dit Grotius, que si l'on doit quelque chose, non pas selon la justice proprement dite, mais par l'effet d'une autre vertu telle que la libéralité, la reconnaissance, la compassion, la charité, cette dette, ne pouvant pas être poursuivie par la voie judiciaire, ne peut pas non plus être exigée par les armes. Car il ne suffit pas, pour l'une et l'autre voie, que ce qui est demandé doive être fait en vertu d'une raison morale, mais il faut de plus qu'il y ait en nous quelque droit pour le prétendre, lequel droit est quelquefois donné par les lois divines et humaines, même à l'égard des obligations des autres vertus, et lorsque cela a lieu, il se forme alors une nouvelle raison de devoir, qui désormais se rapporte à la justice. Lorsque cette nouvelle obligation manque, la guerre entreprise en conséquence de cette cause est injuste, comme le fut celle des Romains contre le roi de Chypre, sous le prétexte qu'il avait été ingrat. Car celui qui a accordé un bienfait n'a aucun droit à exiger de la reconnaissance ; s'il en était autrement, ce serait un contrat et non un bienfait (1). »

parfaites, qu'elle comprend le *jus*, dans sa signification la plus large, et qu'il faut y faire entrer le droit moral et l'obligation morale. » — Creasy. *First Platform of international law*, chap. I. p. 20.

(1) *De jure belli ac pacis*, liv. II, ch. XII, n° 16.

Leibnitz parle dans le même sens et fait voir que la charité doit entrer dans les principes du droit par lequel se règlent les rapports internationaux.

Les expressions dont Grotius se sert font bien voir qu'il s'agit ici des offices de la charité, exercée suivant les conditions particulières à la vie internationale. En général on comprend qu'on ne peut se passer, dans les rapport du droit des gens, de cette force sociale suprême, de la charité, sans laquelle les peuples, bientôt ramenés à l'individualisme païen, n'auraient plus entre eux, comme les États de l'antiquité, d'autre lien que celui de la force. Mais ce mot de charité, qui répond au principe vital des sociétés chrétiennes, fait peur à ceux qui se sont laissé toucher de l'illusion humanitaire. Lorsqu'ils ne refusent pas toute place, dans le droit, au principe de la charité, ils s'efforcent au moins de l'atténuer en lui enlevant le caractère d'austérité qui est, suivant la loi chrétienne, inséparable de la doctrine de l'amour, et de n'y plus voir qu'un attrait de sympathie, de philanthropie, qu'une expansion purement naturelle de l'âme humaine qui se donne satisfaction à elle-même en s'unissant, pour son bonheur, à l'humanité tout entière. La charité vraie, la charité qui a puissance sur les mœurs, et qui agit dans l'ordre social, celle qui a successivement transformé notre droit des gens, c'est la cha-

c'est-à-dire du *jus naturæ* : « Tres sunt gradus juris naturæ : *jus strictum*, *æquitas* (vel angustiore vocis sensu, caritas), *pietas*... *Juris* meri, sive stricti præceptum est, neminem lædendum esse, ne detur ei in civitate actio, extra civitatem jus belli. Hinc nascitur justitia, quam philosophi vocant *commutativam* et jus quod Grotius appellat facultatem. Superiorem gradum *voco æquitatem*, vel, si mavis, caritatem quam, ultra rigorem juris meri, ad eas quoque obligationes parrigo, ex quibus actio, iis quorum interest, non datur qua nos cogant ; veluti ad gratitudinem vel eleemosynam ; ad quæ *aptitudinem* non facultatem habere Grotio dicuntur. Et quemadmodum infimi gradus erat neminem lædere, ita medii est cunctis prodesse. » — *Præfatio ad codicem juris gentium diplomaticum.*

rité qui s'efforce de monter jusqu'à Dieu par les œuvres et de s'unir à Lui par la pratique du renoncement évangélique.

Les positivistes, qui renient absolument toute idée de sacrifice, repoussent par là même toute idée de charité. Comme il n'y a pour eux d'autre source du droit que les faits déterminés par les combinaisons de l'intérêt, ils ne peuvent admettre l'idéal de vertu et de perfection, vers lequel le christianisme pousse l'homme par le commandement de la charité (1). Les publicistes qui s'inspirent, dans le droit des gens, de la pensée chrétienne, leur semblent des théoriciens, dont les systèmes, construits pour l'idéal, restent sans conséquence pour la vie réelle. Mais si l'on y réfléchit, on voit que rien n'est plus éloigné des réalités morales de l'existence humaine que les conceptions du positivisme. Les juristes de l'école spiritualiste le comprennent, et plus d'un protestent contre ce mépris de l'idéal dans le droit. Sans invoquer le principe de la charité suivant l'Église catholique, sans admettre le principe du sacrifice tel que les catholiques l'entendent, les spiritualistes reconnaissent, en fait, que la société internationale ne peut vivre en paix, qu'elle ne peut se perfectionner et procurer aux peuples tous les avantages de la vie sociale, si la bienveillance mutuelle n'y est généralement pratiquée.

M. Pradier-Fodéré dit à ce sujet : « On a tort de supposer que les penseurs de l'école théorique ont cons-

(1) Le perfectionnement social n'est pour les transformistes qu'un progrès dans la croissance de l'organisme social, analogue à celui qui s'opère dans l'individu par la croissance naturelle et toute physique de ses membres. La nature poursuit fatalement son œuvre.

truit leurs systèmes uniquement dans l'idéal. Tout au contraire, ils leur ont donné pour base ce qu'il y a de plus réel au monde, le caractère sociable de l'homme, la sociabilité des nations. Partant de la sociabilité, ils ont cherché ce qui est le plus conforme à cette disposition naturelle des êtres individuels et collectifs, et ils ont trouvé les offices d'humanité, la bienveillance, l'amour... L'état de nature de l'homme est l'état social, et l'état social est fondé sur le sacrifice des instincts égoïstes. La charité universelle n'est pas un but offert à l'humanité dans un lointain idéal; c'est la base même, la condition nécessaire de la vie de l'homme en société (1). »

Vattel parle dans le même sens; suivant son habitude, il s'étend davantage. Il signale en même temps, et l'immense portée qu'ont, dans le droit des gens et dans la politique, les principes de charité propres à la morale chrétienne, et les résistances que l'application de ces principes rencontre dans la pratique des gouvernements. Il met au premier rang des devoirs auxquels les nations sont tenues les unes envers les autres, l'amour mutuel : « Nos maximes vont paraître bien étranges à la politique des cabinets, et le malheur du genre humain est tel que plusieurs de ces raffinés conducteurs des peuples tourneront en ridicule la doctrine de ce chapitre. N'importe, proposons hardiment ce que la loi naturelle prescrit aux nations... Les nations étant obligées par la nature à cultiver entre elles la société humaine, elles sont tenues, les unes envers les autres, à tous les devoirs que le salut et l'avantage de cette société exigent. Les offices de l'hu-

(1) *Traité de droit international public*, t. I, nos 190 à 192.

manité sont les secours, les devoirs auxquels les hommes, sont obligés les uns envers les autres en qualité d'hommes, c'est-à-dire en qualité d'êtres faits pour vivre en société, qui ont nécessairement besoin d'une assistance mutuelle, pour se conserver, pour être heureux et pour vivre d'une manière convenable à leur nature. Or, les nations n'étant pas moins soumises aux lois naturelles que les particuliers, ce qu'un homme doit aux autres hommes, une nation le doit, à sa manière, aux autres nations... Il est impossible que les nations s'acquittent de tous ces devoirs les unes envers les autres, si elles ne s'aiment point. Les offices de l'humanité doivent procéder de cette source pure; ils en conserveront le caractère et la perfection (1). »

Voilà assurément des aspirations chrétiennes. Toutefois, nous ne trouvons pas là, ainsi que je le faisais remarquer plus haut, ce principe de la charité que le christianisme inculque aux hommes, et qui peut seul efficacement pousser les peuples vers leur idéal dans l'ordre international; ce principe, c'est à l'enseignement catholique qu'il faut le demander.

Deux écrivains éminents, jouissant dans la philosophie et dans la théologie d'une égale autorité, vont nous donner la formule et les raisons du principe. « Tout fait constant, dit le Père Taparelli, qui met deux nations en rapport, établit entre elles une société positive. Cette société est soumise aux lois universelles de la justice et de l'amour, parce que ces nations sont égales et destinées à la même fin... L'amour international résulte du

(1) *Le Droit des gens,* liv. II, chap. I, nos 1 à 11.

premier précepte de la loi naturelle, *fais le bien*, appliqué aux rapports naturels des différentes nations. L'objet total de cet amour, c'est l'universalité des peuples; sa fin, c'est leur bonheur; sa règle, c'est la justice qui défend la violation des droits d'autrui, et la bienveillance qui nous porte à la communication de nos propres biens. La bienveillance internationale est pour toutes les nations un devoir qui produit un droit corrélatif : droit rigoureux en ce qui concerne la justice, droit non rigoureux dans ce qui est du ressort de la simple bienveillance (1). » Le Père Liberatore dit, avec plus de précision : « Quant aux offices de bienfaisance, les nations n'étant pas moins que les individus tenues d'observer la loi naturelle, elles se doivent réciproquement tout ce que les hommes se doivent les uns aux autres. Il faut donc que les chefs des sociétés politiques se gardent de chercher le bien de leurs sujets au détriment de l'amour qu'ils doivent aux autres sociétés, et au genre humain tout entier. Comme les devoirs qui lient les hommes les uns aux autres ne sont pas seulement négatifs, c'est-à-dire qu'ils ne consistent pas seulement à ne se point nuire les uns aux autres, mais qu'ils sont positifs, c'est-à-dire qu'ils consistent à se faire du bien les uns aux autres, il faut que ces devoirs positifs soient reconnus entre nations. Or, l'accomplissement de ces devoirs est réglé de façon que chaque nation ait à cœur de procurer le salut et le bonheur des autres nations, en tant toutefois que par là elle ne mette point d'obstacle à l'accomplissement de ses devoirs envers elle-même...

(1) *Essai de droit naturel*, nos 1259 et 1297.

Il est à remarquer toutefois que ces devoirs de bienfaisance sont au nombre de ceux que l'on nomme imparfaits. On peut en solliciter l'accomplissement, mais on ne peut l'exiger (1). »

Ces principes ne sont que l'application des règles de la morale sur le devoir de charité. Pour les bien entendre, pour en mesurer toute la portée, il faut se référer à ces règles, et peser les arguments par lesquels la philosophie justifie rationnellement le principe évangélique qui nous commande d'aimer notre prochain comme nous-mêmes (2). Il suffit, dans cet exposé général de l'ordre international chrétien, de constater l'influence de ce précepte supérieur de la vie chrétienne sur le droit des gens qui, sans lui, serait promptement ramené au point où il était lorsque, ainsi que le dit Vattel, « les maximes sur les offices d'humanité, ces préceptes sacrés de la nature, étaient inconnus aux nations, et que les anciens ne se croyaient tenus à rien envers les peuples qui ne leur étaient point unis par un traité d'amitié (3). »

La charité tempère la rigueur du droit. — Il a fallu l'action continue du christianisme sur les mœurs politiques, pendant des siècles, pour transformer en principes positifs de droit, en coutumes acceptées par les nations, les principes évangéliques de pleine justice et de bienveillance charitable qu'aujourd'hui personne n'oserait contester, bien qu'en pratique on ne les suive pas toujours.

Cette œuvre d'épuration, de rectification, d'améliora-

(1) *Institutiones philosophicæ,* jus naturæ, pars III, cap. I, art. 1.
(2) *Ibid.,* cap. IV, art. 1, où l'on trouve les développements nécessaires.
(3) Liv. II, ch. I, n° 20.

tion de la loi internationale, n'a pas échappé à la pénétration des juristes qui ont envisagé de haut le droit des gens, et les procédés par lesquels elle a été accomplie sont par eux mis en lumière.

Établir les rapports des peuples sur les strictes règles de la pure justice, lorsque l'égoïsme et les cupidités du paganisme, les appétits indisciplinés et les brutales passions du monde barbare y mettaient tant d'obstacle, n'était pas déjà chose facile. Ce n'était pas assez pour la régénération de la société des peuples; il y avait encore à faire prédominer, sur les procédés excessifs et souvent cruels qu'autorise la stricte justice, les procédés adoucis et bienveillants qu'inspire la charité. Cette révolution bienfaisante dans les rapports internationaux s'opère par la transformation des droits et des devoirs imparfaits en droits et en devoirs parfaits.

Sir Phillimore fait remarquer que c'est souvent une question délicate et difficile que de déterminer dans laquelle de ces deux classes, ou des usages de bienveillance, ou des droits stricts, certaines réclamations doivent être rangées, parce que, dit-il, « les usages qui ont leur origine dans les concessions précaires de la bienveillance peuvent être, et en bien des cas ont été transportés, par une pratique constante et le cours du temps, dans le domaine positif du droit (1). »

(1) *Commentaries,* vol. I, n° CXLIII, 3e édit. Le savant auteur cite en note une observation très sagace d'un juriste allemand : « *De officiis innoxiæ utilitatis,* quæ, si primam illorum originem spectavimus, sunt imperfecta, per ea quæ accedunt autem in perfecta mutari, atque transire possunt, paullo difficilior est disquisitio. » — *De necessitate et usu juris gentium,* cap. II, n° 17.

M. Pradier-Fodéré nous dit, sur cette question : « Les droits et les de-

Halleck, un des plus positifs parmi les publicistes qui de nos jours ont traité du droit des gens, a aussi signalé ce mouvement, qui fait passer dans le droit international des règles de bienveillance modifiant les rigueurs du droit pur : « La coutume, la pratique des nations, ont établi certains droits qu'on appelle absolus et de stricte justice, tandis que, en même temps, par le progrès de la civilisation, à d'autres égards, la rigueur de ces droits a été mitigée, par les tempéraments et les usages de bienveillance internationale, qui introduisent une règle de convenance distincte de la règle de droit pur (1). »

L'histoire de la formation et des progrès du droit des gens entre les nations chrétiennes, est l'exposé des conquêtes qu'opère, de siècle en siècle, la charité internationale sur les sévérités du strict droit. Les tempéraments de la charité ne constituent, au début, que des obligations imparfaites. Introduits dans la pratique constante des peuples sous l'empire des enseignements de l'Évangile, ils entrent dans le droit positif, et passent dans la catégorie des obligations parfaites, par la sanction que leur donnent le long usage ou les traités. A la longue, ils prennent la même force d'autorité que les principes absolus de la justice dont on ne les sépare plus.

Ce mouvement, commencé et longtemps continué par

voirs qui ne sont que moralement obligatoires d'État à État, et n'ont que le caractère de préceptes d'équité, de courtoisie, d'humanité, ne constituent pas une obligation stricte et impérative. Il est toutefois possible de leur donner la valeur d'un lien international : on fait de ces droits et de ces devoirs l'objet d'une stipulation, on les fait passer dans le droit conventionnel. » — *Traité*, t. I, n° 194.

On peut obtenir ce même résultat par la coutume, et c'est ce qui arrive le plus souvent.

(1) *International law*, vol. I, ch. II, n° 12.

l'impulsion des théologiens catholiques, ne s'est point interrompu, même au milieu des égarements humanitaires de notre temps. Il reste toujours, par son origine et son caractère, un mouvement chrétien, bien qu'aujourd'hui on prétende en faire honneur aux idées modernes.

Éclaircissements. — Pour bien saisir la nature et la portée de cette évolution chrétienne du droit international, il est nécessaire de la considérer en fait. Je me bornerai à un seul exemple, choisi parmi les plus frappants et les plus décisifs.

On sait ce qu'était la guerre entre les États de l'antiquité. On sait aussi ce qu'elle était d'après les coutumes des barbares qui envahirent notre Occident. Les citoyens des États vaincus étaient réduits en esclavage ; la propriété, même privée, était sujette à confiscation ; c'était, en un mot, l'emploi de la violence à outrance, dans les hostilités mêmes et dans la conquête, contre les personnes et contre les biens. Il ne faudrait pas croire pourtant que, dans ces violences qui répugnent à nos habitudes d'humanité, tout fût illégitime. La guerre est le recours à la force de nation à nation. Chez les deux belligérants, les peuples, c'est-à-dire les populations avec les choses qui leur appartiennent, sont engagés dans la lutte. Les théories modernes, qui prétendent séparer du corps de la nation, en vertu du droit de la nature, les parties du peuple constituées militairement pour l'emploi des armes, et faire peser exclusivement sur les combattants les rigueurs de la lutte, ces théories ne supportent pas l'épreuve d'une discussion rationnelle d'après les principes naturels de la stricte justice. En thèse générale, la confiscation de la propriété, même privée, lorsqu'elle est nécessaire pour

assurer au vainqueur les satisfactions auxquelles il a droit, ou pour rendre la guerre efficace, n'est point interdite. A ne considérer que le droit pur et strict, la personne des citoyens des États belligérants n'est pas non plus inviolable. On oublie trop facilement, dans l'école humanitaire, que les États ne sont pas des abstractions, mais des réalités. Les personnes qui composent la société constituent l'État dans sa totalité, dans son être vrai et vivant; les biens qui leur appartiennent forment l'avoir de la personne morale contre laquelle s'exercent les revendications de la guerre. Comment pourrait-on, par les seules raisons de droit tirées de la nature des choses, les mettre en dehors des hostilités? Ne faut-il pas au contraire reconnaître que le principe adopté par les anciens jurisconsultes, notamment par les Anglais, qui n'ont jamais cessé de le soutenir, principe d'après lequel tous les sujets de l'un des États belligérants sont les ennemis de tous les sujets de l'autre État, que ce principe est rationnel et doit être maintenu dans le droit. Et cependant, avec les sentiments d'humanité qui règnent aujourd'hui dans le monde chrétien, nous ne souffririons pas qu'on appliquât à la rigueur cette règle, et que l'on déclarât tous les membres de la société, et leurs propriétés, passibles sans réserves des violences de la guerre. Et de fait, la coutume des nations a apporté à la règle du droit strict des tempéraments dont on ne se départit point entre nations chrétiennes, et qui ont singulièrement adouci les rigueurs inévitables de la guerre. C'est que, par un travail dont on peut suivre le progrès dans l'histoire, la pratique chrétienne en est arrivée à ce point que l'application rigoureuse des principes du droit pur n'est

plus que l'exception, et que le respect de la personne des non-combattants et de la propriété privée, est devenu la règle générale (1). La théologie catholique, qui, durant les grands siècles chrétiens, donnait aux peuples l'impulsion et formait les mœurs publiques, maintient avec une ferme logique, par des raisons tirées de la nature de l'homme et des conditions de la vie sociale, les vrais principes juridiques sur le droit de la guerre ; mais elle sait aussi introduire dans la coutume internationale, par des raisons tirées également de la nature de l'homme et de la société, telle que le christianisme la conçoit, des principes de modération et de miséricorde, qui mitigent les applications rigoureuses de l'extrême droit (2).

(1) Cette question, dans son application à la saisie de la propriété privée sur mer, fait l'objet d'un des plus beaux livres que l'école française moderne nous ait donnés sur le droit des gens. Son auteur, M. Eugène Cauchy, en jurisconsulte sérieux qu'il était, et en publiciste vraiment chrétien, part des principes incontestables du droit des gens quant au droit du belligérant sur les propriétés, même privées, de son adversaire. Mais, en même temps qu'il affirme ce droit, il en réclame l'atténuation au nom de la charité chrétienne. Rien de plus attachant que l'exposé fait par le savant écrivain du mouvement, longuement continué, de la coutume du peuple chrétien, vers le principe du respect de la propriété privée dans la guerre. — Voir : *le Droit maritime international, considéré dans ses origines et dans ses rapports avec le progrès de la civilisation,* par Eug. Cauchy, membre de l'Institut, Paris, 1862.

(2) Victoria, le célèbre théologien espagnol qui a été un des premiers à dégager les principes fondamentaux du droit des gens chrétien, nous fournit un exemple remarquable de ce procédé de la théologie qui concilie le maintien des règles du droit primitif avec les tempéraments de la charité. Voici comment il procède sur la question du pillage d'une ville assiégée : « An liceat permittere militibus civitatem in prædam ? — Hoc per se non est illicitum, si necessarium est ad bellum gerendum, vel deterrendos hostes, vel ad accendendum militum animos. Sicut etiam licet incendere civitatem ex rationabili caussa. Sed tamen quia ex hujusmodi permissionibus sequuntur multa sæva, crudelia præter omnem humanitatem, quæ a barbaris militibus committuntur : ideo sine dubio, sine magna necessitate et caussa,

Conclusion. — Voilà comment les principes d'humanité, dont l'Évangile est la source véritable et que l'Église a seule puissance de faire passer dans les mœurs, pénètrent dans la coutume internationale, modifiant les applications du droit sans en changer l'essence et sans rien lui ôter de son efficacité.

On essaierait vainement de comprendre, dans ses raisons supérieures et son procédé, le travail de transformation chrétienne des règles du droit des gens, si l'on ne remontait aux principes qui dominent toute la vie des sociétés soumises à la loi du Christ.

L'ordre des sociétés chrétiennes repose sur deux forces également nécessaires, l'une de conservation, l'autre d'impulsion; ces deux forces sont la justice et la charité. Solidement établie par la justice dans son ordre essentiel, la société réalise, par la puissance expansive de la charité, tous les perfectionnements, tous les progrès que peut comporter la vie humaine. Je l'ai dit ailleurs en exposant les lois générales de la société chrétienne; il ne sera pas inutile de le redire en traitant de l'ordre international, où l'action simultanée et concordante de ces deux forces essentielles de toute vie sociale est si nécessaire, où elle peut avoir, où elle a eu déjà, de si grandes et si heureuses conséquences : « Justice et charité, tout l'ordre social est là. Le monde a besoin de la charité autant que de la justice. La justice contient l'homme, la charité lui communique l'ardeur et la fécondité de la

maxime civitatem christianam, prædæ tradere periniquum est. Sed si ita necessitas belli exigat, non est illicitum. » — *Relectio* VI, de jure belli, nº 52.

Bannès, Soto, Suarez, n'ont pas, sur cette question, d'autre méthode.

vie. C'est grâce à l'élan que la charité imprime aux sociétés que la vie humaine se transforme et qu'elle répond mieux à l'idéal de justice dont la loi divine est la suprême expression. C'est l'œuvre de la charité que le droit consacre. »

CHAPITRE VI.

QU'IL FAUT A LA LOI INTERNATIONALE UNE SANCTION.

Point de loi sans sanction. — Il est de l'essence de la loi de commander et d'imposer l'obéissance. Ce qui fait rendre l'obéissance à la loi, c'est la crainte de la peine. Ils sont rares ceux qui, dociles aux impulsions surnaturelles, obéissent par amour. La dernière raison du respect de l'ordre par la soumission à la loi, c'est toujours la peine. La peine se trouve ainsi être une conséquence naturelle de la loi qui sans elle resterait inefficace (1).

Le souverain a donc le droit de contraindre ses sujets, par la force de la peine, à respecter ses commandements, et il a le devoir d'user de ce droit pour le bien commun. Ses sanctions sont justes lorsque ses lois répondent à la suprême justice de la loi divine. En Dieu, le principe de justice d'où émane la loi, et la puissance qui sanctionne la loi, se confondent. A considérer les choses suivant la loi éternelle, Dieu qui veut l'ordre de la loi, veut aussi, et par là même, la sanction. Dans l'ordre humain, la justice et la force ne vont pas toujours ensemble, et la force n'a le droit d'intervenir que lorsque la justice l'y

(1) Saint Thomas, *Summa theol.*, 1^{a}, 2^{ae}, q. 92, a. 2, conclus.

autorise. « La peine, dit le P. Liberatore, est une sorte de réaction de la raison et de la justice, qui restaure, de la manière convenable, l'ordre troublé (1). » L'homme qui enfreint la loi, met sa volonté au-dessus de la volonté divine ; il donne à sa volonté satisfaction contre l'ordre divin. En lui imposant un châtiment, la justice l'oblige à souffrir certaines choses contre son gré et, de cette façon, le remet dans l'ordre.

Difficultés pour la loi internationale. — La sanction, dans l'ordre international, ne s'applique pas comme dans les États particuliers où la souveraineté s'exerce, d'après des lois positives, par un pouvoir régulièrement constitué. Elle s'applique néanmoins, et elle se présente avec ces mêmes caractères que nous venons de définir ; elle impose le respect de la justice, elle tend à restaurer « de la manière convenable » l'ordre troublé.

« Il faut dans la société, dit Vattel, une autorité qui force au respect des lois ceux qui ne sont pas dociles à la voix de la raison et qui ajoute à l'obligation naturelle, trop faible pour la plupart des hommes, une obligation nouvelle et positive par le moyen des peines attachées à la désobéissance. » Otez cette contrainte, et le

(1) Saint Thomas s'exprime en ces termes dans la *Summa contra gentiles* : « Ad perfectam Dei bonitatem pertinet, quod nihil indordinatum in rebus relinquat... Sub ordine autem justitiæ, quæ ad æqualitatem reducit, comprehenduntur ea quæ debitam quantitatem excedunt. Excedit autem homo debitum suæ quantitatis gradum, dum voluntatem suam divinæ voluntati præfert satisfaciendo ei contra ordinem, quæ quidem inequalitas tollitur, dum contra voluntatem suam homo aliquid pati cogitur secundum ordinationem. » — Lib. III, C. 146.

Le P. Liberatore, qui rapporte ce texte, ajoute : « Pœna igitur est reactio veluti quædam rationis et justitiæ ad ordinem perturbatum restituendum, eo modo quo convenit. » — *Ethica*, § 89.

gouvernement sera privé des moyens de gouverner, et il n'y aura plus pour personne ni droit, ni liberté, ni sécurité. Mais la contrainte ne s'exerce pas toujours de même. Dans bien des cas, le respect du droit peut être assuré par une contrainte purement civile, les autorités exigeant par la force les services et prestations nécessaires à la chose publique, ou bien prêtant main-forte pour l'exécution des décrets et jugements qui prononcent sur les droits des personnes, sur leur liberté, sur leur propriété. Tout se borne, en ce cas, à l'emploi de la force publique pour assurer l'obéissance, sans que la désobéissance ait pour conséquence l'application d'aucune peine. Il n'en est pas toujours ainsi. En certains cas, la désobéissance revêt un caractère de malice qui autorise et appelle la répression. Elle peut porter à la liberté, à la sécurité de la communauté ou de ses membres, de telles atteintes que la peine, rendue légitime par l'immoralité de l'acte, devient nécessaire pour le maintien de l'ordre social, et la protection des personnes et des biens. Dans ce cas il y a délit et exercice, par les pouvoirs publics, de la juridiction répressive.

A prendre le terme de sanction dans sa signification la plus large, l'exécution en vertu de l'*imperium* et par la contrainte à main armée, s'y trouve comprise, tout aussi bien que la répression des délits par l'application des peines. Dans un sens plus restreint, la sanction ne comprend que la garantie du respect de la loi par la puissance du châtiment.

Pour l'ordre international, la sanction présente, dans les deux cas, d'égales difficultés. En plus d'un endroit, j'ai eu à signaler les hésitations des jurisconsultes sur cette

question, hésitations qui vont, chez Austin et chez d'autres, en grand nombre, qui le suivent, jusqu'à refuser au droit des gens le caractère et la force d'une loi, faute d'une autorité suprême qui puisse lui donner la sanction.

La difficulté vient de l'idée fausse que ces juristes se font de la loi internationale. C'est pour eux une loi tout humaine, appelée à régler les relations de sociétés où l'homme est tout, et entre lesquelles, vu l'égalité naturelle de tous les hommes et de tous les groupes composés d'éléments humains, aucune souveraineté ne peut s'établir, aucun souverain ne peut commander. Dans une société internationale ainsi conçue, il n'y a pas de loi, non seulement parce que la loi manque de sanction, mais encore parce qu'il n'y a pas de supérieur qui ait autorité pour la porter. Tout manque en une pareille conception de la vie internationale; la société elle-même s'écroule, et les peuples sont réduits à l'existence précaire, aux luttes incessantes de l'état de nature.

Sanction tirée de l'ordre divin. — Il n'en est point ainsi, grâce à Dieu. Les peuples ont une loi, et cette loi est susceptible d'une sanction qui doit la faire respecter des États entre lesquels existe le lien de la société internationale. Le lien vrai de cette société, le seul qui puisse mettre l'union entre ses membres, c'est la loi de Dieu. Or la justice de Dieu s'exerce sur les peuples, et sur les chefs des peuples, comme sur les individus. Les menaces et les récompenses de la vie future s'adressent à tous, aussi bien pour les actes de la vie publique que pour ceux de la vie privée. Le bien et le mal s'apprécient, des deux côtés, d'après les mêmes règles. Le respect des personnes,

le respect du bien d'autrui, la fidélité à la parole donnée, s'imposent dans la vie internationale comme ailleurs, et les infractions à ces principes sacrés des sociétés humaines exposent ceux qui les commettent, ou qui d'une façon ou d'une autre y participent, à de terribles responsabilités devant le juge suprême.

La grande force morale à laquelle les publicistes contemporains demandent la sanction du droit des gens, c'est l'opinion. Lorsqu'on ne voit dans l'opinion qu'une force tout humaine, la sanction qu'on prétend en tirer est vaine, parce que, dans de telles conditions, l'opinion ne représente jamais que l'autorité de l'homme sur l'homme, et que l'homme ne peut se créer à lui-même aucune obligation dont il ne soit libre de s'affranchir, en vertu même du principe par lequel il s'était lié. Mais l'opinion peut être comprise autrement. Elle peut être l'expression de la croyance des peuples à l'existence d'un Dieu législateur et à l'action de la justice souveraine sur le monde. L'opinion n'est plus alors cette force vague, mobile, insaisissable, où le caprice a la plus grande part, la raison et l'autorité la moindre part. Elle est alors une des manifestations de la parole de Dieu dans le monde, manifestation secondaire, sans doute, écho plus ou moins lointain de la volonté suprême qui a réglé l'ordre de la vie humaine, assez puissant néanmoins, et assez distinct encore pour impressionner les intelligences et les consciences, rappeler les lois sociales dans leurs grandes lignes, et faire obstacle aux déviations les plus graves.

Supposez l'opinion prenant sa source, non seulement dans les traditions générales du genre humain sur Dieu,

sa justice, sa providence, mais dans la foi à l'autorité directe de Dieu, à sa parole positive, à ses communications personnelles avec l'humanité ; mieux encore : supposez-la formée sous l'empire d'une puissance instituée de Dieu, assistée spécialement de lui pour fixer la vérité en matière de dogme et de morale ; supposez-la ramenée sans cesse par cette puissance à la sûre interprétation des vérités fondamentales, à la saine application des règles de justice et de charité qui dominent toute la vie sociale. Quelle ne sera point alors sa force, et quelle autorité n'auront point, sur la politique générale des États, le blâme ou l'approbation que dictent aux peuples des convictions ainsi formées? L'opinion sera alors une force définie, une force d'autorité, en mesure de se faire écouter. Dans de telles conditions, elle peut demander sérieusement compte, à ceux qui conduisent les États, de leur politique, et leur en faire supporter la responsabilité.

Quelle leçon d'ailleurs, pour les princes et pour les peuples, que ces grandes justices de Dieu s'exerçant, dans le cours des siècles, sur les empires qui ont cherché leur grandeur par le mépris de la justice et la violation du droit! Le châtiment divin peut se faire attendre, mais il est inéluctable, l'histoire en fait foi. Ce n'est pas sans raison que plusieurs des grands jurisconsultes anglais qui ont traité du droit des gens, lorsqu'ils parlent de cette justice providentielle, la désignent par le nom que les anciens donnaient à la divinité qu'ils croyaient chargée de poursuivre, avec une implacable ténacité, la punition des grands crimes. « Il a bien légèrement et bien inutilement lu l'histoire, dit

sir Phillimore, celui qui n'y a pas vu cette *Némésis* qui châtie les transgressions de la justice internationale (1). » A la longue, les justices d'en haut éclatent. et il est impossible que l'opinion, lorsqu'elle est éclairée par l'enseignement divin, n'en reçoive pas une efficace et salutaire impression.

Mais ce n'est pas encore de l'opinion, même dans les conditions que je viens de dire, que peut venir, pour le droit des gens, la sanction morale avec sa vraie puissance et sa pleine efficacité. Pour que la crainte de Dieu, qui doit détourner les pouvoirs publics de l'injustice, soit réelle et agissante, pour qu'elle ait tous ses effets positifs et pratiques, les jugements de l'opinion, même éclairée par la loi divine sûrement et universellement connue, ne suffisent pas. Il faut des jugements portés d'autorité, des jugements émanant d'un pouvoir armé du droit de punir réellement au nom de Dieu, seul chef suprême dans la société des nations, et de frapper de justes rigueurs les souverains et les peuples prévaricateurs. Une seule puissance au monde est revêtue de cette redoutable autorité. Le chef suprême de l'Église catholique possède, je l'ai dit ailleurs avec les preuves nécessaires, le pouvoir de soumettre à ses jugements, en tout ce qui tient à la justice, les peuples et les princes, et Dieu, en lui conférant cette juridiction, a donné à la loi de la société internationale la sanction, sans laquelle elle ne serait pas vraiment loi (2).

(1) *Commentaries,* 2e édit., t. I, p. 78.

(2) J'ai résumé, au chap. V, sect. IV, du livre I, l'enseignement des théologiens en cette matière. — On peut trouver, sur cette question capitale, un

Contrainte et châtiment dans l'ordre international. — Les deux choses que comprend la sanction, au sens le plus large et dans sa pleine réalité pratique, l'exécution et la punition, supposent l'intervention de la force, c'est-à-dire le recours au glaive. Le droit de contraindre par la force les récalcitrants à se conformer au droit et à rendre à chacun le sien, le droit d'infliger des peines pour les désobéissances qui emportent le caractère de délit, ces droits, attributs nécessaires du pouvoir, sans lequel aucun ordre social ne se conçoit, peuvent s'exercer, et de fait se sont toujours exercés, dans la société internationale.

Il est vrai que l'un de ces droits, celui d'infliger des peines de nation à nation, a été quelquefois contesté par des juristes d'autorité, mais il est accepté par le grand nombre. L'erreur vient d'une exagération et d'une interprétation mal entendue du principe de l'indépendance des États.

Vattel admet le droit de punir entre nations. — Vattel reconnaît aux États le droit de sanction sous ses deux formes. « Les lois de la société naturelle sont d'une telle importance au salut de tous les États, que, si l'on s'accoutumait à les fouler aux pieds, aucun peuple ne pourrait se flatter de se conserver, et d'être tranquille chez lui, quelques mesures de sagesse, de justice et de modération qu'il pût prendre. Or, tous les hommes et

exposé lumineux et précis dans un livre récent du R. P. Liberatore, *Del diritto pubblico ecclesiastico*, cap. II, art. V.

Une traduction française de ce livre, aussi pratique que savant, nous sera donnée bientôt par la plume si autorisée, en ces graves questions, de M. l'abbé Onclair.

tous les États ont un droit parfait aux choses sans lesquelles ils ne peuvent se conserver, puisque ce droit répond à une obligation indispensable. Donc toutes les nations sont en droit de réprimer par la force celle qui viole ouvertement les lois de la société que la nature a établies entre elles, ou qui attaque directement le bien et le salut de cette société. Mais il faut prendre garde de ne pas étendre ce droit au préjudice de la liberté des nations. Toutes sont libres et indépendantes, mais obligées de respecter les lois de la société que la nature a établies entre elles, et tellement obligées, que les autres ont droit de réprimer celle qui viole ces lois : toutes ensemble n'ont donc aucun droit sur la conduite de chacune, sinon en tant que la société naturelle s'y trouve intéressée. » Ailleurs Vattel précise sa pensée, et dit : « La société est une personne morale à qui on peut faire injure, elle est en droit de maintenir sa sûreté en punissant ceux qui l'offensent, c'est-à-dire qu'elle a le droit de punir les délits publics. Voilà d'où vient le droit de glaive, qui appartient à une nation ou à ses conducteurs; quand elle en use contre une autre nation, elle fait la guerre (1). » C'est donc bien le droit de punir dont Vattel affirme l'existence de nation à nation, et il fait voir comment le droit d'indépendance des États le délimite et le circonscrit sans le détruire.

(1) *Le Droit des gens*, préliminaires, n°s 22 et 23; liv. I, ch. XIII, n° 169. — Le commentateur de 1775 conteste le droit de punir affirmé par Vattel. « Il n'y a, dit-il, qu'un supérieur, tel qu'un père de famille, ou un magistrat, qui puisse punir ou châtier. » Il s'appuie sur le principe de l'indépendance nationale, que, de nos jours, toute l'école libérale professe, et qu'un publiciste italien que nous avons déjà cité, Carnazza-Amari, porte à ses plus extrêmes conséquences.

Grotius de même. — Grotius déjà avait énoncé les mêmes principes : « La plupart des auteurs assignent aux guerres trois causes légitimes : la défense, le recouvrement de ce qui nous appartient, et la punition. Vous trouvez ces trois causes dans la dénonciation de la guerre faite par Camille aux Gaulois : « Toutes les choses qu'il « est permis de défendre, de recouvrer, de punir. » (Tite-Live, liv. V.) ... Lorsque nous avons commencé à traiter des causes pour lesquelles les guerres sont entreprises, nous avons dit que les faits sont considérés de deux manières, ou comme pouvant être réparés, ou comme pouvant être punis. Nous venons d'achever la première partie, il reste la seconde qui est relative aux peines. » Et sur cette seconde partie, Grotius écrit deux chapitres, exposant, dans ses principes généraux, la théorie des peines. Au cours de cet exposé, nous rencontrons de nouveau, nettement affirmé, le droit de punir dans les rapports de nation à nation : « Les histoires nous enseignent, en maint endroit, que des guerres sont entreprises pour punir, et la plupart du temps cette cause est unie avec celle de la réparation des dommages, puisque le même acte qui a été vicieux, a causé en réalité un préjudice ; deux qualités d'où naissent des obligations diverses. Or il est assez constant que les guerres ne doivent pas être entreprises pour n'importe quels délits, car les lois elles-mêmes ne menacent pas toutes les fautes de leur vengeance. Les délits de peu d'importance et vulgaires doivent être dissimulés, non punis. » Appliquant ces principes au droit d'intervention, dans le cas d'une atteinte énorme contre la loi morale, qui est la loi générale de la société internationale, le fondateur de la

science du droit des gens moderne nous dit : « Il faut savoir que les rois, et ceux qui ont un pouvoir égal à celui des rois, ont le droit d'infliger des peines, non seulement pour des injures commises contre eux ou leurs sujets, mais encore pour celles qui ne les touchent point particulièrement, et qui violent à l'excès le droit de nature ou des gens de qui que ce soit (1). »

Domat de même. — On sait que Grotius avait largement puisé dans les théologiens catholiques pour son traité *De jure belli*. Son protestantisme, très peu enraciné, n'avait pu obscurcir en lui certaines vérités générales, certains *truismes* de droit, que de nos jours l'esprit humanitaire a fort ébranlés. Celui que la jurisprudence française, au dix-septième siècle, a salué comme son maître, n'est pas moins ferme sur ces principes essentiels de toute société humaine. Domat, qui brille entre tous par la justesse et la sagesse des solutions comme par l'élévation des vues et la pénétration des principes, Domat affirme catégoriquement la doctrine qui reconnaît aux règles du droit des gens la sanction par le châtiment, et il rattache le principe de la répression internationale aux fondements mêmes du droit qui régit les rapports des nations entre elles : « Comme tout le genre humain compose une société universelle divisée en di-

(1) *De jure belli ac pacis*, liv. II. ch. I, n° 2 : *ibid.*, ch. XX. n°s 1, 38 et 40.

Grotius, en cette question, comme en bien d'autres, avait été précédé par Suarez. Le célèbre docteur, donnant des exemples de cas où s'applique la loi coutumière de l'ordre international, dit : « Idem censeo de jure belli quatenus fundatur in potestate quam una respublica, vel monarchia suprema, habet *ad puniendam* vel vindicandam aut reparandam injuriam ei ab altera illatam. » — *De legibus*, lib. II, ch. XIX, n° 8

verses nations qui ont leur gouvernement séparé, et que les nations ont entre elles de différentes communications, il a été nécessaire qu'il y eût des lois qui réglassent l'ordre de ces communications... Et comme les nations n'ont aucune autorité pour s'imposer des lois les unes aux autres, il y a deux sortes de lois qui leur servent de règles : l'une, des lois naturelles de l'humanité, de l'hospitalité, de la fidélité, et toutes celles qui dépendent de ces premières et qui règlent les manières dont les peuples de différentes nations doivent user entre eux, en paix et en guerre. Et l'autre est celle des règlements dont les nations conviennent par des traités ou par des usages qu'elles établissent, et qu'elles observent, réciproquement. Et les infractions de ces lois, de ces traités et des usages *sont réprimées* par des guerres ouvertes, et par des représailles, et par d'autres voies proportionnées aux ruptures et aux entreprises (1). »

Opinions divergentes chez les contemporains. — Voilà la solution chrétienne; elle est contestée aujourd'hui par ceux qui veulent que la société internationale, de même que la société domestique et l'État, repose sur un principe purement humain, et qui font dériver tout le droit des gens de l'indépendance souveraine et absolue de la conscience nationale.

La question est d'importance. En la discutant, c'est le principe même de la société internationale que l'on discute. Aussi je n'hésiterai point à multiplier les citations. Elles formeront une sorte d'enquête parmi les juristes les plus renommés de ce temps-ci pour le droit des gens. Il

(1) *Traité des lois,* chap. XI, n° 39.

en sortira une réfutation autorisée des prétentions de l'école humanitaire qui pose en principe, comme loi première de la société internationale, l'individualisme libéral.

Erreur de sir Phillimore. — Expliquons-nous, avant tout, sur l'opinion de sir Phillimore, l'un des plus éminents, nous l'avons déjà dit, parmi les jurisconsultes qui ont traité, en ce siècle, du droit des gens.

Pour repousser le principe de la responsabilité criminelle des nations, sir Phillimore s'appuie sur la doctrine reçue parmi les jurisconsultes, quant à l'impossibilité d'imposer à la personne morale d'une corporation, jouissant dans l'État du droit de personnalité collective, une responsabilité criminelle, fondant son argumentation sur une assimilation, non justifiée, entre les corporations particulières et les nations indépendantes. Les États, dit sir Phillimore, sont des corporations, et ils doivent être, comme toutes les autres, exempts dans leur être collectif de toute pénalité (1). Mais la situation d'une corporation autorisée dans un État particulier est bien différente de la situation d'un État dans la société des peuples. La corporation est une société imparfaite qui n'a qu'un but spécial, lequel répond à une des fins particulières de la vie humaine, tandis que l'État, qui embrasse tous les buts poursuivis par l'homme dans l'ordre temporel, nous offre l'activité humaine à sa plus haute puissance, s'exerçant dans sa plénitude, sans contrôle ni dépendance, par le concours en une seule volonté et en une seule force de toutes les volontés et de toutes les forces de la nation, activité

(1) *Commentaries*, introduction, n° XI.

concentrée en une personne souveraine, capable d'accomplir avec une liberté souveraine tous les actes de la vie humaine. Comment la personne morale constituée dans de telles conditions ne serait-elle point passible, vis-à-vis des autres personnes morales, États comme elle, semblables en tout à elle, de toutes les responsabilités qu'entraînent ses actes, y compris la responsabilité pénale? Affranchis de cette responsabilité, les États n'auraient plus de frein suffisant. L'ordre général et les droits de chacun, dans la société internationale, souffriraient également de ce relâchement dans les principes nécessaires de la vie sociale. Quelle analogie sérieuse peut-on établir entre des personnes collectives qui ne vivent que sous le contrôle du pouvoir politique, sans la permission de qui elles n'existeraient pas, et dont les membres restent soumis à la juridiction répressive de l'État, avec des États indépendants, souverains par eux-mêmes comme corps, et dont les chefs, qui les représentent à l'égard des autres États, accomplissent en toute liberté des actes qui peuvent être attentatoires à l'existence, à la liberté, aux droits les plus nécessaires d'autres personnes morales, leurs égales, que nul pouvoir supérieur ne peut protéger contre la ruse et la violence des pervers? Comment des existences si dissemblables, dont l'activité s'exerce dans des conditions différentes quant à l'ordre social et aux garanties qu'il réclame, seraient-elles soumises aux mêmes règles juridiques?

Revenons donc à la théorie de Grotius, qui répond à la réalité des choses et pose la vraie règle du droit naturel.

Ceux qui hésitent sur la question. — Quand on accepte franchement l'idée d'une société internationale, il

est difficile, si moderne et si libéral qu'on soit, de se résigner à voir cette société privée d'une des conditions essentielles à toute société, de ne pas lui reconnaître le droit de donner à ses lois, à son ordre général, la garantie d'une sanction convenable. De là proviennent les hésitations d'un certain nombre, même parmi les plus forts.

Heffter. — Visiblement Heffter éprouve, en cette question, un grand embarras. On va en juger. Nonobstant une confusion qui se rencontre assez fréquemment chez les auteurs modernes du droit des gens, entre la réparation et la répression, on voit le savant jurisconsulte reconnaître, sans toutefois le définir, un certain droit de répression de nation à nation, motivé par la nécessité de rétablir l'ordre dans la société internationale. « A la vérité, dit-il, le droit international n'admet pas l'existence de crimes dans la signification du droit public interne, c'est-à-dire celle de faits ou d'omissions que puissent atteindre les lois répressives, et dont il faille répondre devant les autorités compétentes; mais il regarde comme faits illicites, ou comme lésions, les atteintes portées sans motif légitime aux droits fondamentaux des personnes sauvegardées par la loi internationale, notamment à leur liberté, à leur honneur, à leur propriété. Toute lésion semblable oblige son auteur à la réparer, *car les lois éternelles de la justice veulent que l'ordre social soit rétabli chaque fois qu'il a été dérangé par une iniquité quelconque.* La réparation consiste dans l'indemnité offerte à la partie lésée dans les limites de l'équité. Faute de cette réparation, l'offensé pourra se faire justice à lui-même. A l'exception de plusieurs actes également hostiles aux droits généraux des nations, *et de nature à être réprimés par toutes*, la partie

lésée ou ses successeurs ont ordinairement seuls le droit d'exiger une réparation de l'offense... Toute négation réelle et absolue des droits des hommes et des nations, tout attentat d'un caractère général ou spécial dirigé contre eux, lorsqu'il s'est manifesté par des actes extérieurs et par des moyens propres, constitue une violation du droit international, une offense envers tous les États qui obéissent aux mêmes lois morales, de nature à être réprimée par leurs efforts communs (1). »

Halleck et Woolsey. — Il arrive que, pour tourner la difficulté que présente, aux yeux de plusieurs, le droit de punir exercé de nation à nation, on le confond avec le droit de défense, sous le couvert duquel on le fait passer. Halleck procède de cette façon : « Les publicistes discutent la question de savoir si les États peuvent être sujets à des peines pour des offenses à la loi internationale. Tandis que tous admettent que les corps politiques

(1) *Le Droit international de l'Europe*, nos 101 à 104. — On ne peut conserver aucun doute sur la portée réelle de cette doctrine, lorsqu'on voit l'auteur mettre au nombre des offenses qui appellent la répression « l'adoption de principes contraires aux droits de tous et mis en avant vis-à-vis d'un seul État. » Vattel, appelé en témoignage par l'auteur, dit : « L'offensé est en droit de pourvoir à sa sûreté pour l'avenir, de punir l'offenseur, en lui infligeant une peine capable de le détourner, dans la suite, de pareils attentats... Si donc il était quelque part une nation inquiète et malfaisante, toujours prête à nuire aux autres, à les traverser, à leur susciter des troubles domestiques, il n'est pas douteux que tous ne fussent en droit de se joindre pour la réprimer, pour la châtier. » — Liv. II, ch. IV, nos 52 et 53.

Serait-ce tirer de cette doctrine une conclusion indue que d'y voir un appel à la justice internationale, contre la nation qui organiserait chez elle la révolution et instituerait la propagande de doctrines subversives de l'ordre naturel de la vie humaine?

On aperçoit ici très clairement le lien qui rattache la question de la répression dans la société internationale à la question du droit d'intervention.

sont capables de droits, capables de se lier par des obligations, certains soutiennent qu'ils ne peuvent jamais être soumis à une loi criminelle, et par conséquent passibles d'aucune peine qui leur serait infligée pour des offenses qu'ils auraient commises. La solution probable est, que les États ne sont point passibles de peines, à proprement parler, dans le sens technique du mot; que cependant, si un État est lésé ou insulté par un autre État, il peut chercher une réparation par la guerre, et exiger non seulement une indemnité pour le passé, mais encore la sécurité pour l'avenir; qu'en vue d'atteindre cette fin, il peut détruire la propriété de l'État, auteur de l'offense, et prendre son territoire. Ce ne sont point là, dans le sens strict du terme, des actes de châtiment, mais directement ou indirectement, des actes de défense de soi-même; l'État qui recourt à ces mesures contre un autre État, ne peut justifier sa conduite que par cette raison, qu'elles sont nécessaires pour la protection de ses propres droits, le bien des autres États et la paix du monde. Il est impossible de justifier ces mesures, en tant qu'elles seraient des châtiments infligés à l'offenseur qui les a mérités, parce qu'un État n'a pas autorité pour punir les crimes commis par un autre État. Cependant, quant à l'État qui a commis l'offense, les mesures de redressement sont bien, à tous égards, des châtiments (1). »

Woolsey éprouve les mêmes scrupules et parle à peu près dans le même sens. L'idée de l'indépendance des États lui inspire des doutes, mais le sens moral le fait

(1) *International law,* édition de sir Sherston Baker. 1878, 1er vol., chap. II, n° 16.

pencher vers la doctrine de Grotius. « Peu de juristes, nous le croyons, défendraient aujourd'hui l'explication que donne Grotius du droit de punir attribué à l'État, et l'extension qu'il donne à ce droit peut fournir matière à des objections. Il doit y avoir pour chaque État une certaine sphère, certaines limites dans lesquelles il est appelé à fonctionner. Quant au droit de punir, dans tous les cas, hors des limites de l'État, il peut y avoir des doutes rationnels. Admettant, ce qui n'est pas douteux, que le droit de punir est un des droits que l'État a sur ses sujets, nous n'en pouvons conclure que l'État ait le droit de punir ceux qui ne sont pas ses sujets. Et cependant en pratique, comment, de la préoccupation de redresser le tort causé, séparer l'indignation morale dont le châtiment même est l'expression? On peut concevoir certains cas d'outrage extrême dans lesquels un désir ardent de porter secours au faible, à l'étranger, ou de punir l'oppresseur, pourrait être difficilement contenu (1). »

Les opinions favorables au droit de punir. M. Calvo. — A ces hésitations, à ces scrupules assez peu concevables, M. Calvo donne la réponse du bon sens : « Les États peuvent être punis. — Quelques jurisconsultes ont traité la question de savoir si les États peuvent être punis pour des offenses qu'ils commettent contre le droit international. Cette question qui ne repose, en quelque sorte, que sur la valeur d'un mot, a soulevé de nombreuses discussions. Il est clair cependant qu'un État ne peut pas être mis en cause comme un individu, ni

(1) *Introduction to the study of international law*, § 20, a.

condamné, ni obligé à subir une véritable condamnation. Néanmoins un État offensé a le droit de demander une réparation, et même de tenter de l'obtenir par la force des armes, ce qui suppose toujours une pénalité, un châtiment pour l'offenseur (1). »

M. Creasy. — Ce mot du bon sens, un jurisconsulte anglais nous le donne également. Réfutant l'opinion de sir Phillimore sur la question, M. Creasy montre qu'en droit et en fait, les nations qui ont reçu une offense grave exercent, sur la nation qui a commis l'offense, une véritable répression pénale : « Si un État peut, comme État, commettre un méfait, s'il peut, comme État, se rendre coupable d'insulte ou d'injustice, il est certain qu'il se rend, comme État, coupable de faits qu'il est impossible de distinguer substantiellement de ce qu'on appelle un délit. Et si un État peut, pour des faits de ce genre, être légitimement en butte à des hostilités, être attaqué par le feu, la famine et le meurtre, par toutes les violences qu'entraîne la guerre, s'il peut en outre, à raison de ces faits coupables, être légitimement réduit dans ses forces, privé d'une partie de son territoire, peut être même entièrement détruit par la confiscation complète de son territoire, il semble difficile de ne pas reconnaître que l'État, auteur de l'offense, est, en certains cas, traité en criminel et puni en conséquence (2). »

(1) *Le Droit international théorique et pratique,* 3e édit., t. I, n° 26.

(2) Creasy, *First Platform of international law,* p. 73. — Dans le même sens, on peut citer l'opinion très autorisée d'Eug. Cauchy, commentant, en y adhérant, la doctrine de Grotius rapportée plus haut. (*Le Droit maritime international,* t. I, p. 18) ; ainsi que l'opinion de Wildman, qui adhère expressément à la doctrine de Domat (*Institutes of international law,* t. I, p. 31).

Le chancelier Kent. — Terminons cette revue en donnant la parole à un jurisconsulte dont personne ne récusera l'autorité, pas plus en Europe qu'en Amérique. Le chancelier Kent nous dit : « Il ne faudrait pas croire que la loi des nations soit un code purement spéculatif, dépourvu de sanction efficace. Il a une influence réelle et bienfaisante sur les destinées de la race humaine. C'est un code dont la force obligatoire est actuelle, pratique, durable. Comme les grands principes, qui en sont les bases, ont leur origine dans les maximes de l'éternelle vérité, dans la loi immuable de l'obligation morale, dans les conseils de l'intérêt public bien compris, son influence demeure inébranlable, nonobstant le trouble que la violence peut à certains moments y apporter. La loi des nations est placée sous la protection de l'opinion publique ; elle est appuyée par les censures de la presse, par l'influence morale de ces grands maîtres du droit public qui sont consultés par toutes les nations comme les oracles de la sagesse. Aucune nation ne peut violer le droit public sans s'exposer aux conséquences pénales du blâme et du déshonneur, sans courir la chance du châtiment qui peut lui être infligé dans une guerre ouverte et solennelle (1). »

Difficultés d'exécution. — Avec plus ou moins de netteté chez les uns, plus ou moins de réserve chez les autres, ces principes sont en général acceptés par ceux qui n'ont point rompu avec le droit de tous les siècles pour se ranger sous la bannière du droit nouveau. Plusieurs néanmoins trouvent une difficulté quant à l'exé-

(1) *Commentaries on american law*. part. I. lect. IX.

cution, et redoutent les abus qui peuvent accompagner cette exécution d'une sentence pénale, quand c'est la partie offensée qui en est chargée. On peut craindre que la sanction ne soit appliquée avec trop de rigueur, ou que, par des raisons politiques, elle ne le soit pas du tout. On fait observer d'ailleurs que les torts imputables aux chefs politiques des nations sont vengés par la guerre sur les nations elles-mêmes, qui n'ont eu bien souvent aucune part au méfait.

Un juriste anglais, Wildman, fait remarquer à ce propos que l'insuffisance de la sanction est une imperfection qui ne s'attache pas exclusivement à la loi internationale, mais qu'elle est commune à toutes les autres lois, et qu'il n'est point de loi assez parfaite pour que, sous son empire, tout crime soit puni et toute injustice redressée. Que d'autre part, si les maux, dont la loi internationale permet de frapper l'État qui a commis une offense, atteignent les membres de cet État qui sont restés étrangers à l'offense, d'autre part le châtiment appliqué, en vertu de la loi particulière des États, à un criminel, peut atteindre ses proches dont l'innocence est incontestable. Sur quoi le savant publiciste conclut que la loi internationale est, dans le sens strict du terme, une loi, tout comme la loi qui régit l'ordre intérieur d'un État, bien que l'une s'applique avec plus de certitude et moins de dommage, toute la différence entre elles étant, quant à ce point de la sanction, une différence de degré et non de nature (1).

Solution catholique. — Ce qui manque surtout pour

(1) *Institutes of international law*, t. I, p. 31.

assurer le fonctionnement de la sanction dans l'ordre international, c'est un juge, supérieur aux parties contendantes, prononçant entre elles avec une parfaite indépendance et une stricte impartialité. Ce juge, il ne serait pas impossible de l'avoir. J'ai dit plus haut comment le souverain Pontife pourrait être ce juge, si les peuples, reconnaissant comme au moyen âge la souveraineté de Dieu sur les sociétés humaines, allaient demander à son représentant la parole suprême de justice et de charité qui doit mettre l'ordre entre eux.

On sait que de nos jours, plus d'un, même parmi ceux à qui leur croyance n'impose pas l'obéissance à l'autorité du Saint-Siège, ont manifesté leurs aspirations vers la reconstitution de cette juridiction tutélaire, dont la société catholique du moyen âge acceptait l'intervention souveraine et bienfaisante. Depuis Leibnitz, cette restauration de l'arbitrage international de la papauté a été bien des fois mise au rang des *desiderata* du droit international.

Des regrets, des aspirations, des espérances, non seulement chez les catholiques, mais chez beaucoup de protestants, c'est quelque chose pour l'avenir, sans doute; mais la difficulté pratique n'en reste pas moins entière pour le présent. Et cette difficulté n'a cessé de peser sur la société internationale depuis que, sous l'effort du protestantisme, et par l'application du principe de la sécularisation des États, l'ancienne constitution de la chrétienté a disparu. Les peuples forment actuellement une société qui n'a ni législateur ni juge, où tous sont également indépendants, également souverains, et où la sanction des lois, admises en fait par tous, ne résulte que

de l'action et de l'initiative propre de chacun. Les choses vont ainsi depuis trois siècles bientôt, et Dieu seul sait quand elles prendront un autre cours.

L'Église maintient le droit, quant à sa juridiction, par ses déclarations doctrinales, et par là elle réserve l'avenir. En fait, elle applique les principes généraux de la justice chrétienne, sur lesquels elle ne transige jamais, aux situations créées par les déviations de la conscience et de la volonté humaines. La théologie a des solutions générales qui trouvent leur application à la société internationale, même dans l'État d'individualisme et de dispersion où l'apostasie sociale et politique des peuples nous a jetés. C'est de l'ordre naturel, ordre vrai, comme je l'ai dit plus haut, en tant qu'il dérive de la loi éternelle, c'est du droit de la nature qu'elle tire ses raisons de décider.

Ces solutions, quant à la sanction du droit des gens par la guerre, reposent sur un principe en vertu duquel les chefs d'État, lorsqu'ils prennent les armes en vue d'obtenir réparation pour leur droit violé, ou pour appliquer à l'offenseur le châtiment de son méfait, sont tenus de peser leurs résolutions à la balance du strict droit, comme un souverain qui aurait à rendre à ses sujets la justice en matière civile et criminelle.

Un des plus grands commentateurs de la doctrine thomiste, le dominicain Bannès, formule en ces termes le principe qui doit servir de point de départ pour la solution des questions de justice par rapport à la guerre, et c'est le principe général qu'appliquent Victoria et les autres théologiens de cette célèbre école : « Comme les princes n'ont pas de juge supérieur dans les choses tem-

porelles par le droit même de la nature, le prince qui commet l'injustice devient le sujet du prince qui la souffre, et qui lui fait une juste guerre (1). »

Voilà donc les belligérants tenus, comme le juge, au respect scrupuleux du droit. De même qu'un prince ne peut point user du glaive contre ses propres sujets, à moins qu'ils ne l'aient mérité par quelque injustice, il ne le peut non plus contre les étrangers à l'égard de qui il n'a certainement pas plus de droit qu'à l'égard de ses propres sujets (2).

Ce principe sera-t-il toujours respecté, même par les princes chrétiens? Hélas! qui oserait le dire? Mais n'en est-il pas de même en toute société, et faudrait-il déclarer la justice inutile et vaine, parce que les juges ne sont pas toujours justes?

(1) *In* 2[am] 2[ae] *S. Thomæ*, quæst. XL, art. 1. Dub. 1[um], 1[a] conclus.

(2) Victoria, *Relectio VI*, De jure belli, quæst tertia principalis, IV propos. — Voir encore Bannès, quæst. XI, art. 1, Dub. 1[um], 3[a] conclus.

Cette question se représentera, avec tous ses développements naturels, lorsque je traiterai dans un ouvrage plus spécial, comme j'en ai l'intention, des justes causes de guerre.

CHAPITRE VII.

DES SOURCES DE LA LOI INTERNATIONALE.

Vue générale de la question. — Il ne s'agit plus ici de controverse; nous sommes sur le terrain du droit positif et des réalités de la vie internationale.

Sous quelle loi vit la société internationale? D'où lui viennent les règles fondamentales et les dispositions spéciales sous la protection desquelles chaque État peut demeurer en paix dans la grande famille des peuples, user en liberté de toutes les facultés, de tous les droits que Dieu a départis à l'homme, et remplir, suivant l'appel de la Providence, la mission assignée aux divers peuples dans l'ordre général du monde?

Tel sera, dans ce chapitre, l'objet de notre recherche.

Si parfois nous arrêtons nos regards sur des idées et des systèmes contraires à la vérité, ce ne sera pas tant pour les réfuter que pour mettre mieux en lumière, par le contraste avec l'erreur, les caractères de la loi véritable, et en faire mieux saisir la portée.

Nous commençons par la loi de Dieu, la loi des lois, la seule qui ait un droit absolu à l'obéissance. Mais comme il arrive que la faiblesse, trop souvent aussi la perversité humaine, altèrent la loi révélée, et qu'il ne reste à l'humanité, pour se guider, que la lumière de la

raison reflétant les éternelles vérités de la loi divine, nous aurons à nous demander à quelles conditions la loi naturelle peut être prise comme loi des nations, à voir ce qu'elle est en fait dans le monde aujourd'hui, à apprécier les tentatives qui ont été faites pour substituer à la croyance constante du genre humain une conception de la loi naturelle qui rende moins direct, moins prochain, et par là même moins impératif, le commandement divin, ou qui, mettant la nature à la place de Dieu, demande aux abstractions du rationalisme une justification de l'ordre établi par les pouvoirs humains.

Mais comme il ne suffit pas des principes pour régler pratiquement l'ordre international, comme il faut ici, de même que pour le régime intérieur des sociétés, des règles positives, et qu'entre nations égales la coutume peut seule donner ces règles, nous aurons à étudier spécialement la nature de la coutume, ainsi que ses divers modes de constatation, par rapport à la société internationale.

I. — La loi de Dieu.

Dieu auteur de toute loi. — Il y a au monde une loi antérieure et supérieure à toutes les lois, c'est la loi de Dieu. Les lois qui ne dérivent point de cette loi suprême manquent du caractère essentiel à toute loi, de l'autorité; elles n'ont d'efficacité que par la force. Étant privées de la vertu du commandement divin, seule source véritable du droit, elles ne portent en elles-mêmes aucune raison qui oblige à les respecter.

Dans le droit des gens on aperçoit, plus vite et mieux

qu'ailleurs, ce qu'a d'erroné et de dangereux un ordre légal dont la force est la dernière raison; car là où chacun dispose comme il lui plaît de ses forces, tous peuvent faire le droit suivant leur intérêt, prêtant à l'arbitraire le caractère de la justice. Aussi trouve-t-on chez les publicistes, aujourd'hui les plus autorisés pour la doctrine et le sens pratique, l'affirmation formelle de la nécessité de la loi divine entre nations. Les preuves en ont été données au chapitre VI de notre premier livre. Ce qu'il nous reste à marquer ici, c'est le caractère de la loi divine prise comme loi positive et suprême des nations.

Manières diverses d'envisager la loi divine. — Une mention vague de l'autorité législative du Créateur ne suffit pas : il y a bien des manières de faire appel à la loi divine. Certains se contentent de la chercher au fond du cœur de l'homme, et dans les principes de sa raison affranchie de toute autorité supérieure. Ils ne veulent admettre d'autres lois divines « que celles qui sont gravées dans la conscience de tout homme, et qui sont le fonds commun sur lequel les diverses législations positives sont édifiées. » Ou bien, comme Hautefeuille, on confond la loi divine avec la loi naturelle, au delà de laquelle on ne veut point aller et qu'on ne définit pas suffisamment : « La loi divine ou naturelle est la seule base et l'unique source du droit international. C'est en remontant jusqu'à elle que l'on peut arriver à retracer exactement les droits des nations. Toute autre voie conduit infailliblement à l'erreur (1). » On fait parfois une place plus

(1) *Le Droit des neutres*, t. I, p. 4.

grande à la loi divine, mais sans la faire suffisante encore. On veut bien la prendre en considération dans le droit des gens, avec son caractère positif, mais sans y voir, comme il faudrait, la source première des lois qui régissent les rapports internationaux. Grotius, à la première page de son célèbre livre, définissant le droit dont il va traiter, nous le montre, « ou bien partant de la nature elle-même, ou bien établi par les lois divines, ou introduit par les mœurs et le consentement tacite des peuples (1). » C'est la nature, c'est-à-dire la raison déduisant les lois de la conduite humaine de la nature des choses, que l'on invoque d'abord. La loi divine n'est pas négligée, on reconnaît même qu'elle offre à l'homme un type de perfection supérieur à celui que la seule nature lui propose; mais ce n'est pourtant pas dans cette loi céleste qu'on va chercher le principe de toutes les lois et leur règle souveraine.

Parmi les jurisconsultes contemporains, il en est qui approchent davantage de la vérité. Donnons pour exemple sir Phillimore, qui met au premier rang des sources du droit international « la loi divine dans ses

(1) *De jure belli ac pacis*, prolog. n° 1.

Les idées de Grotius sur la nature et l'origine du droit sont loin d'être nettes. Le stoïcisme, le déisme, la révélation chrétienne s'y mêlent de la façon la plus étrange. Ce que l'on y remarque surtout, c'est un grand embarras en présence des solutions théologiques que Grotius n'ose avouer et que son bon sens n'ose renier. Les influences protestantes le poussent à émanciper la conscience en matière de droit comme en matière de religion, mais la droiture de son esprit, aussi bien que son caractère et ses habitudes, le retiennent dans les liens de l'autorité.

Les successeurs de Grotius ont pris, dans ses théories, ce qui pouvait favoriser la sécularisation du droit, sans tenir compte de ses hésitations, ni des retours vers la vérité qui annihilaient ses écarts rationalistes.

deux branches, savoir : 1° les principes de l'éternelle justice que Dieu a mis dans toutes les créatures morales et sociables dont les nations sont composées, et que les gouvernements représentent dans l'ordre international; 2° la volonté de Dieu révélée, renforçant et étendant les principes de l'éternelle justice. » Dès les premières pages de son grand traité, l'éminent jurisconsulte avait posé le principe d'où sort logiquement sa classification des sources du droit des gens : « Il est d'une grande importance pratique de marquer la subordination de la loi qui dérive du consentement des États à la loi qui dérive de Dieu... La loi qui dérive du consentement des États chrétiens est limitée dans son action par la loi divine. Comme tout État particulier est moralement incompétent pour faire des lois qui sont en divergence avec la loi de Dieu, soit naturelle, soit révélée, de même tout groupe d'États est moralement incompétent pour faire des traités ou adopter des coutumes qui contreviennent à cette loi. La loi positive, soit nationale, soit internationale, étant seulement déclarative, peut bien ajouter aux prohibitions de la loi divine, mais il lui est interdit de jamais en rien retrancher (1). »

Insuffisance d'une loi divine sans l'Église. — On ne peut mieux dire sur la nécessité de la loi divine dans l'ordre international, et sur le respect que lui doivent les pouvoirs et les institutions humaines. Mais la loi étant chose de sa nature essentiellement pratique, que jamais on ne peut considérer, abstraction faite de ses conditions d'efficacité, cela ne suffit pas. Il faut se demander ce que

(1) *Commentaries*, t. I, p. 25 et 26; p. 68.

vaut, pour le maintien de l'ordre international, cette loi qui, une fois donnée au monde par la révélation, reste à la merci des interprétations de la conscience individuelle, représentée, dans la vie sociale, par les pouvoirs politiques.

Un jurisconsulte anglais, de grande autorité pour le droit international, Oke-Manning, partant de l'idée protestante sur l'autorité de la révélation, nous fait toucher du doigt des difficultés auxquelles la plupart ne pensent pas, et n'aiment point à penser. Après avoir caractérisé la loi de nature, règle obligatoire pour les nations, identique avec la volonté de Dieu, Oke-Manning remarque qu'il y a nécessité de se fixer sur cette volonté divine, ce qui peut être fait, soit en consultant la révélation directe, lorsque Dieu a parlé, soit en invoquant la raison, lorsque la révélation se tait. Développant cette pensée, il conclut en ces termes : « M. Ward, dans ses *Recherches sur le fondement et l'histoire du droit international*, après avoir signalé tout ce qu'il y a de variations dans la pratique des nations, et combien sont obscures les idées des philosophes sur les relations des peuples dans l'ordre international, conclut que le christianisme offre le meilleur type du droit, qu'il est le meilleur guide pour les nations dans l'accomplissement de leurs devoirs. J'acquiesce entièrement à ces vues quant à l'importance de la révélation dans les questions de morale, mais je fais remarquer que M. Ward n'a pas développé ses idées, et n'a pas montré comment la révélation doit être appliquée. En effet, si les paroles de l'Écriture doivent être prises dans leur sens littéral, prescrivant l'abstention des quakers en tout emploi de la violence, la règle de la vie chrétienne

donnerait matière, en ce qui concerne les nations, à l'objection de Machiavel alléguant que, si l'on fait une vertu d'endurer les injures sans recourir à la force, les méchants auront sur les bons un grand avantage dans les affaires de la vie. — Ce n'est donc point par ses déclarations positives que le christianisme améliorera les rapports des États. Le christianisme nous révèle un système général de moralité; quant aux applications de détail, dans la pratique, il laisse à la raison humaine le soin de les découvrir. Pour les relations internationales, le christianisme doit être considéré comme une publication d'autorité de la religion naturelle. C'est du progrès simultané de la religion et de la morale qu'il faut attendre l'amélioration des relations entre les États indépendants (1). »

C'est donc la loi divine positive que le savant jurisconsulte invoque. Mais en réalité, la loi divine, lorsqu'elle est ainsi interprétée, a-t-elle le caractère positif nécessaire pour fournir aux peuples une règle de conduite suffisante dans les relations internationales? En fin de compte, c'est à la raison qu'il faudra demander cette règle, si on ne la demande pas à l'Église catholique. N'est-ce pas ce que propose Oke-Manning? L'histoire des hérésies, des systèmes philosophiques et du droit des gens lui-même, ne nous dit-elle pas ce que nous avons à attendre de la raison, lorsqu'elle prétend interpréter, par ses seules forces, les commandements divins ?

La loi catholique, vraie loi des nations. — Cette difficulté ne pouvait échapper à la pénétration de Leibnitz.

(1) *Commentaries on the law of nations*, p. 65 et 66.

Dans la préface qu'il a mise en tête de son *Codex juris gentium diplomaticus*, il signale la force que peuvent donner, à la société internationale des peuples chrétiens, les décrets de l'autorité pontificale. Après avoir parlé du droit éternel de la nature raisonnable qui a sa source en Dieu, et du droit volontaire introduit par les mœurs ou imposé par le commandement d'un supérieur, Leibnitz ajoute : « Les chrétiens ont entre eux un lien commun, à savoir : le droit divin positif, contenu dans les livres sacrés. Il y faut ajouter les saints canons reçus dans toute l'Église, et plus tard, dans l'Occident, le droit pontifical auquel se soumettaient les rois et les peuples. Et je vois qu'en général (et non certainement sans raison), avant le schisme du siècle précédent, on admit longtemps une certaine république commune des nations, dont les chefs étaient, dans les choses sacrées, le souverain pontife, et dans les choses temporelles l'empereur des Romains (1). »

Les siècles chrétiens qui acceptaient, comme la règle commune de leur vie publique, la loi divine positive, avec l'interprétation également positive que l'Église en donne, ces siècles de foi s'assuraient pour leurs rapports

(1) Habent autem christiani aliquid quoque vinculum commune, *jus* scilicet *divinum positivum*, quod in sacris libris continetur. Quibus accedunt sacri canones tota Ecclesia recepti, et postea, in occidente, Pontificia jura, submittentibus sese regibus populisque. Et in universum (nec sane præter rationem) ante superioris sæculi schisma, placuisse diu video ut quædem gentium christianarum respublica communis intelligeretur, cujus capita essent, in sacris Pontifex maximus, in temporalibus imperator Romanorum. — *Codex juris gentium*, præfatio ad lectorem.

Il n'est pas inutile de faire certaines réserves sur la manière dont Leibnitz conçoit la mission de l'Empire, aussi bien par rapport au droit des souverains Pontifes que par rapport à l'institution civile même, laquelle pourrait aisément, d'après les idées et les prétentions allemandes, conduire à la monarchie universelle.

internationaux, autant qu'il se peut en ce monde, le règne de la justice; non de cette justice que la raison livrée à elle-même n'aperçoit que dans les nuages, et que l'homme ne suit qu'autant qu'il lui plaît, en l'accommodant à sa fantaisie, mais de la vraie justice, de la justice nettement définie, promulguée aux quatre coins de la terre au nom d'une autorité qui s'impose à tous, de la justice vraiment efficace, imposant à l'homme un joug qu'il pourra trouver dur, mais sous lequel sa vie s'épurera, s'élèvera, se fortifiera, joug protecteur et sauveur, par lequel les nations jouissent de cette liberté du bien, qu'on ne s'assure point sans sacrifice, mais de laquelle découlent toutes les prospérités. Par l'influence de la loi catholique, le droit des gens entre les États chrétiens s'est lentement formé, affermi, étendu, et c'est depuis qu'elle a perdu son crédit sur l'esprit public que ce droit a reçu des atteintes dont les peuples ont tant à souffrir pour leur repos, leur sécurité, leur existence même.

Les États chrétiens, en obéissant à la loi catholique, faisaient leur devoir, et, comme toujours, le devoir accompli avait pour conséquence les intérêts gardés et satisfaits. La loi de Dieu, promulguée par l'Église, oblige tous les chrétiens, les nations tout autant que les individus (1). En fait, cette loi peut n'être reconnue et obéie

(1) Sur le devoir imposé à tous les hommes, d'obéir à la loi positive divine, Grotius est d'une grande netteté : « Nous comprenons suffisamment, par les termes qui l'expriment, ce que c'est que le droit volontaire divin. C'est celui qui tire son origine de la volonté de Dieu, ce qui le distingue du droit naturel, qu'on peut aussi appeler « droit divin, » comme nous avons dit. Nous trouvons que ce droit a été donné trois fois par Dieu au genre humain : aussitôt après la création de l'homme; une seconde fois, lors du renouvellement de l'espèce humaine après le déluge; en dernier lieu, lors de

que d'un petit nombre. Par l'infidélité du grand nombre, le type de la loi sur laquelle vivent les nations peut s'abaisser. A mesure que diminuent les vérités dans la conscience du genre humain, l'ordre social se relâche et se corrompt. L'homme se fait alors des lois proportionnées à sa faiblesse. Il lui faut toujours un certain ordre; s'il ne peut plus, s'il ne veut plus chercher l'ordre vrai dans la vérité totale, il se fera un ordre tel quel, sur la vérité écourtée et diminuée. Trop faible pour aller demander sa règle à la source austère et infaillible de la vérité que lui ouvre l'Église, il cherchera un refuge dans les notions que la raison lui fournit, dans cette loi naturelle qui serait toujours droite et juste si la raison elle-même l'était toujours, mais qui ne le sera que dans la mesure où les passions n'auraient point obscurci la raison. L'ordre légal établi sur cette base de la loi naturelle sera plus ou moins régulier, plus ou moins stable, plus ou moins fragile, suivant que cette loi, telle que la comprennent les sociétés ou ceux qui les dirigent, sera plus ou moins éloignée de la loi véritable, de la loi positive divine. Dans l'opinion du grand nombre aujourd'hui, de ceux au moins qui admettent encore des principes supérieurs de moralité et de justice, le droit des gens a pour source première, pour règle suprême et unique, la loi naturelle. Tel est le fait contemporain. Il demande à être éclairci au point de vue de la pratique internationale. L'examen que nous allons faire de cette question nous montrera, une fois de plus,

la réparation plus grandiose qui a été réalisée par le Christ. Ces trois sortes de lois divines obligent sans aucun doute tous les hommes, du moment où elles sont suffisamment parvenues à leur connaissance. » — *De jure belli ac pacis*, liv. I, chap. I, n° 15.

que la loi vraie, pour l'ordre international, c'est la loi positive divine, avec le caractère de certitude et d'efficacité qu'elle a dans l'Église catholique.

II. — La loi naturelle.

Définitions. — La théologie catholique a défini la loi naturelle, marqué sa place dans l'ordre des vérités morales données par Dieu à l'homme, déterminé son caractère et sa portée par rapport à la vie individuelle et à la vie sociale.

Nous avons rapporté au chapitre précédent la définition de saint Thomas d'Aquin : « Il y a dans l'homme une certaine lumière naturelle, à savoir, une participation de la loi éternelle, selon laquelle se fait le discernement du bien et du mal. » Le R. P. Liberatore, développe en ces termes cette définition : « La loi naturelle, en tant qu'elle sert à diriger dans sa conduite la créature raisonnable et qu'elle lui est connue par la lumière naturelle, constitue la loi naturelle. Cette loi naturelle n'est donc autre chose que la raison naturelle de l'homme, en tant que, par le discernement de ce qui est conforme ou contraire à la nature humaine, elle nous fait connaître ce que Dieu défend ou prescrit, afin de nous éloigner du mal et de nous porter au bien... La raison n'est pas en nous le principe d'existence de l'obligation, mais le principe de connaissance. On ne peut voir en elle autre chose qu'un héraut ayant charge de parler au nom de l'auteur de la nature, et par lequel cet auteur de notre être nous fait connaître ses commandements (1). »

(1) Voir plus haut, livre II, chap. IV.

C'est donc bien une loi divine que la loi naturelle ainsi entendue. Elle procède de l'autorité divine, elle nous vient de Dieu avec notre raison même, et ses prescriptions sont sanctionnées par les promesses et les menaces de la justice divine. Le P. Liberatore, qu'on ne saurait trop citer, insiste sur le caractère d'autorité divine que doit avoir la loi naturelle : « Bien que les jugements de la raison, qui distinguent ce qui est honnête de ce qui est malhonnête, fournissent par là même une certaine règle d'action et indiquent une obligation improprement dite (puisque tout être se doit de ne rien faire qui soit contraire à sa nature), toutefois ils ne produisent aucune loi parfaite, ni aucune obligation proprement dite. Le concept de la loi, même dans sa plus grande généralité, se rapporte toujours à l'action. Lorsqu'il s'agit d'une créature raisonnable, la loi entraînant l'obligation morale, elle doit contenir le commandement d'un supérieur (1). »

(1) *Ethica,* cap. III, proem., art. I.

Hors de la doctrine catholique, on ne trouve pas cette notion vraie de la loi, avec tous ses éléments constitutifs. Les uns, comme Austin, et les juristes analystes dont il est le chef, partent de la force; les autres partent d'une notion abstraite de l'ordre. Tandis que les premiers font dériver l'obligation uniquement de la contrainte, les autres veulent rendre la loi efficace par la considération et l'amour de l'ordre dont la loi contient les principes. Les uns et les autres sont également impuissants à nous donner la loi avec son caractère d'obligation morale et d'efficacité pratique.

A ceux qui mettent avant tout la contrainte, la force coercitive, il manque l'autorité de l'ordre, qui est l'autorité de la vérité même dont la loi doit toujours être l'expression. Privée de cet élément divin de l'ordre, la loi perd sa force essentielle, sa vraie force qui est la force morale, condition première de toute obligation et justification de toute coaction. Aux autres, à ceux qui s'attachent à la notion abstraite de l'ordre, il manque la puissance de la sanction par la contrainte.

Ces vérités sont élémentaires, mais on ne saurait aujourd'hui les rappeler trop souvent.

La loi naturelle entre les nations. — La loi naturelle est donc une loi divine, par son origine et par la sanction qui en fait l'efficacité ; mais elle est bien inférieure à cette autre loi divine donnée directement de Dieu, par laquelle l'homme est appelé à une perfection plus haute sous la conduite de l'Église. On ne peut pas, dans l'ordre international plus qu'ailleurs, méconnaître cette supériorité. N'avons-nous pas vu, en effet, que c'est grâce à l'intervention de l'autorité pontificale, exerçant la juridiction qu'elle tient directement de Dieu pour l'ordre spirituel, que la société des peuples peut être mise dans son état normal, dans son état vraiment naturel, c'est-à-dire dans la perfection de sa nature ?

Mais cette union des peuples sous le pouvoir de l'Église, qui offre en tous les temps de grandes difficultés, semble dans le nôtre moins près que jamais de se réaliser. Considérez, par rapport à la religion, le spectacle que nous offre aujourd'hui le monde. Il y a d'abord les nations qui n'ont point reçu le baptême et qui, par

Tous les systèmes qui se complaisent dans la métaphysique du faux et de l'impossible, aboutissent par des chemins divers, au nihilisme juridique.

Suivant la conception catholique de la loi, il y a à la fois en Dieu, source de toute loi, ces deux forces substantielles en tout acte législatif : l'autorité de la vérité, type de toutes les lois, et l'autorité du supérieur qui trouve dans sa puissance le principe de la contrainte, complément nécessaire de toute prescription légale.

En tous ces faux systèmes on part, soit directement, par une affirmation explicite, soit indirectement, par une prétérition des vérités essentielles, on part d'un *postulatum* que la théorie et la pratique démentent également, le *postulatum* de l'homme, seul auteur souverain de la loi qui régit ses actions.

La notion chrétienne de l'autorité comprend tous les éléments naturels, essentiels de la loi prise dans sa réalité pratique : l'ordre, la convenance et la force obligatoire par la sanction.

conséquent, ne sont point soumises à la juridiction de l'Église. Il y a ensuite les nations qui, tout en faisant profession du christianisme à divers degrés, n'acceptent pas la loi de l'Église. Il y a enfin les nations qui, tout en restant catholiques par le baptême de leurs membres, ne connaissent plus, pour la vie publique, l'autorité de l'Église. Ces nations, séparées ou dissidentes, manquent de ce qui constitue le bien nécessaire de la république chrétienne : l'unité de la foi et du gouvernement spirituel.

Elles sont pourtant destinées, ces nations, à vivre dans les rapports de la société internationale, et il faut qu'elles aient une loi pour régler ces rapports. Il n'y a point entre elles de société religieuse, il n'y a qu'une société naturelle : la loi sous laquelle elles vivront sera donc la loi naturelle (1).

Comment la loi naturelle éclaire les hommes. — Mais nous savons que la loi naturelle n'est pas toujours, comme la loi révélée, une règle parfaitement sûre. Sans doute

(1) Saint Thomas, tout en prenant le *jus gentium* dans un sens qui n'est pas celui qu'on a donné à ces termes depuis le dix-septième siècle, fait voir néanmoins comment, puisqu'il y a pour les hommes nécessité de vivre en société, ils doivent, en l'absence d'un droit qui fixe d'autorité leur mode de vivre, avoir pour leurs rapports sociaux une règle que la loi naturelle seule peut leur donner :

Est de ratione legis humanæ quod sit derivata a lege naturæ, ut ex dictis patet, et secundum hoc dividitur jus positivum in jus gentium et jus civile, secundum duos modos, quibus aliquid derivatur a lege naturæ, ut supra dictum est. Nam ad jus gentium pertinent ea, quæ derivantur ex lege naturæ sicut conclusiones ex principiis : ut justæ emptiones, venditiones et alia hujusmodi : sine quibus homines ad invicem convivere non possunt, quod est de lege naturæ : quia homo est naturaliter animal sociale, ut probatur in primo Politicæ. Quæ vero derivantur a lege naturæ per modum particularis determinationis, pertinent ad jus civile, secundum quod quælibet civitas aliquid sibi accommode determinat. — *Summa theol.*, 2ª 2ªᵉ, q. 95, a. 4, concl.

la loi naturelle a pour principe la vérité même, puisqu'elle procède de la loi éternelle; mais la raison par laquelle se manifeste cette loi, type de toutes les lois, a ses défaillances. La tyrannie des passions sur l'esprit de l'homme peut être telle qu'on ait quelque peine à reconnaître, sous les traits que la raison égarée lui prête, l'idéal divin de la loi éternelle. « La lumière est venue dans le monde, a dit le Christ, et les hommes ont préféré les ténèbres parce que leurs œuvres étaient mauvaises. » Nous avons entendu saint Thomas sur la loi naturelle : « Quant aux préceptes généraux, elle ne peut être universellement effacée du cœur de l'homme ; elle peut l'être néanmoins dans les cas particuliers, selon que la raison se trouve empêchée, par la concupiscence ou quelque autre passion, d'appliquer dans les cas particuliers le principe général. » Et remarquez que c'est des principes les plus généraux de la loi naturelle que saint Thomas parle ainsi. Quand il s'agit des préceptes de second ordre, le saint docteur reconnaît que la loi elle-même peut être effacée du cœur des hommes.

La loi naturelle n'éclaire donc les hommes qu'imparfaitement. Néanmoins, elle les éclaire assez pour les rendre responsables de la transgression des règles fondamentales du bien et du mal, que jamais ils n'ignorent entièrement. La justice divine leur demandera compte de cette transgression, suivant la mesure où ils auront connu ces règles. « Dieu, dit l'apôtre saint Paul, ne fait point acception de personnes. Ainsi quiconque a péché sans la loi (la loi écrite) périra sans la loi, et quiconque a péché sous la loi sera jugé par la loi... Lorsque les gentils, qui n'ont pas la loi, font naturellement ce qui est selon la loi, ils

sont à eux-mêmes la loi; montrant ainsi l'œuvre de la loi écrite en leurs cœurs, leur conscience leur rendant témoignage et leurs pensées s'accusant et se défendant l'une l'autre (1). »

Altération de la loi naturelle. — En tous les temps, au milieu de la civilisation la plus raffinée comme dans la barbarie, on a vu la loi naturelle obscurcie, faussée, quant aux applications, même les plus prochaines, des principes premiers. Il s'est trouvé même qu'elle l'a été particulièrement, et bien davantage, chez les peuples avancés dans la culture intellectuelle et dans les perfectionnements matériels. Que de fois n'a-t-on pas fait la comparaison entre les barbares de la Germanie, dont Tacite décrit la vie, et les Romains qui tenaient alors l'empire du monde! L'honnêteté des mœurs n'était-elle

(1) *Ep. ad Romanos*, II, 11 à 15.

Suarez définit en ces termes la loi naturelle : « Lumen naturale intellectus, repræsentans voluntatem Dei auctoris naturæ, et supremi Domini, gubernatoris ejusdem naturæ, obligantem homines ad id servandum quod recta ratio dictat. »

Le P. Guarini, qui rapporte ce texte (dans ses *Juris naturæ et gentium principia,* cap. VII, Thesis), fait remarquer que, par la lumière naturelle de la raison, nous savons que Dieu est offensé par les péchés qui se font contre la loi naturelle, et que c'est lui qui les juge et les punit. D'où il suit que la lumière naturelle est par elle-même une promulgation suffisante de la loi naturelle; non seulement parce qu'elle manifeste la convenance intrinsèque ou la non-convenance des actes humains que fait voir la lumière incréée de Dieu, mais encore parce qu'elle montre à l'homme que les actions qui sont contraires à la loi naturelle déplaisent à l'auteur de la nature, en tant que suprême seigneur, gardien et souverain maître de cette nature. Cela suffit à produire l'intimation de la loi naturelle. — La lumière intellectuelle représentant l'honnêteté ou la malhonnêteté de l'objet est un *dictamen* de la raison, c'est la droite raison. Ce n'est point, à proprement parler, une loi, puisqu'il faut, pour qu'il y ait loi, volonté du législateur; mais la lumière intellectuelle représentant la volonté de Dieu, ainsi qu'il vient d'être dit, est la loi naturelle, et elle dérive immédiatement, de cette façon, de la loi éternelle. (*Ibid.*, § 1.)

pas bien plus du côté des barbares que du côté des Romains?

Dans les temps modernes, il est arrivé que chez les peuples qui avaient le plus développé leurs connaissances, et poussé le plus avant leur civilisation, ce n'est pas seulement tel ou tel précepte de la loi naturelle qui a été méconnu ou défiguré, mais que c'est la loi elle-même qui a été altérée, au point qu'on n'y retrouve plus même ce qui constitue l'essence de la loi.

A diverses reprises, particulièrement dans le premier chapitre de ce livre, nous avons eu à considérer ces déviations de l'esprit moderne, quant à la loi naturelle. Elles sont telles que l'autorité même de cette loi, seul élément d'ordre que nous ayons aujourd'hui entre les nations, s'en trouve compromise, et que le moment pourrait venir où le monde international moderne manquerait du lien moral sans lequel il n'y a pas de véritable société. Le concept même de la loi naturelle a été, dans l'esprit d'un grand nombre, si profondément faussé, qu'on se demande dans quelle mesure on peut aujourd'hui compter cette loi, qu'invoquaient sans cesse les anciens publicistes, parmi les sources du droit international.

Question étrange, assurément! Plusieurs se demanderont si nous en sommes bien là, et comment nous avons pu arriver à ce degré d'égarement philosophique et d'oblitération des vérités nécessaires. Qu'on se rappelle ce qu'a été l'évolution protestante du droit social depuis deux siècles; que l'on considère en quels systèmes elle va se perdre aujourd'hui; que l'on contemple, dans ses traits raccourcis, ce tableau que nous avons mis précédemment sous les yeux de nos lecteurs; que l'on songe

que, parmi ceux-là même qui sont établis pour conserver la vérité sur la terre, certains, comme attirés par le vertige humanitaire, côtoient, au risque de s'y laisser choir, l'abîme où s'agitent les monstruosités et les insanités du transformisme; que l'on sonde la profondeur de ce désordre intellectuel, et l'on dira si nos craintes et nos doutes peuvent être taxés d'exagération.

Grotius, nous l'avons vu, est le premier qui, avec beaucoup d'hésitations encore, introduit dans la théorie du droit la prétention de la philosophie, issue de la réforme, à tout faire dériver de la raison et à lui donner, sur la vie humaine, le souverain empire. Cette prétention s'accuse dans le droit des gens plus nettement qu'ailleurs. Nous en avons relevé les traits principaux dans les systèmes du droit de la nature, que le dix-septième siècle voit se former, et que le dix-huitième vulgarise dans les écoles et dans les chancelleries. Wolf, que la portée philosophique de son esprit et les leçons de Leibnitz devaient rendre plus circonspect, n'hésite point à affirmer que « la raison suffisante de la loi naturelle, du droit naturel, se trouve dans l'essence même et la nature de l'homme et des choses. » La fin du dix-huitième siècle voit paraître Kant qui, par lui-même, et surtout par ses disciples, pousse à ses dernières conséquences la conception rationaliste de la société, de la loi et du droit. Hégel, l'initiateur du système évolutionniste, perdu dans un idéalisme chimérique, efface de la science le principe de contradiction, soumet toutes choses à la loi du perpétuel devenir, détruit la distinction essentielle du bien et du mal, ôte par là même au droit sa base nécessaire, et, dans sa préoccupation d'affranchir l'homme de la souve-

raineté divine, le courbe sous le joug du fatalisme panthéistique. Après l'évolution idéaliste, vient l'évolution positiviste et utilitaire, plus destructive encore, s'il est possible, que l'idéalisme hégélien, de la notion de la loi et du droit, et dont la conclusion dernière est qu'on ne peut trouver, dans le monde social, « aucune loi applicable à tous, ni même aucune loi applicable à un certain nombre de générations; » ce qui revient à dire que la loi naturelle de la vie humaine est de n'avoir aucune loi. Il y a, il est vrai, aujourd'hui une école qui, donnant à l'homme la bête pour ancêtre, lui trouve, par l'atavisme, une moralité, la moralité de l'animal, devenue, grâce à la puissance de l'évolution, la moralité de l'homme. Mais en tout cela de quoi s'agit-il? de l'organisme et de ses progrès, de physiologie et de biologie, non de morale ni de droit. Ici, comme dans les conceptions hégéliennes, on ne retrouve plus rien ni de la distinction du bien et du mal, ni de la liberté humaine (1).

(1) Dans un rapport présenté à l'Académie des sciences morales et politiques de l'Institut de France, M. Franck, avec sa grande compétence, apprécie et réfute de haut un livre dont l'auteur, traçant avec complaisance le tableau de l'irréligion de l'avenir, croit faire œuvre de philosophie en condamnant, au nom de l'évolutionnisme, la morale religieuse, et particulièrement la morale chrétienne. Dans ce rapport, le savant académicien s'exprime en ces termes : « Dans le système de l'évolutionnisme, et avec le déterminisme universel qui en est la conséquence nécessaire, il n'y a ni devoir, ni droit, ni responsabilité, puisqu'il n'y a pas de libre arbitre. » La sentence est juste, et elle condamne sans appel tous les genres d'évolutionnisme. — Voir *les Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, mars 1888, p. 343.

Appréciant d'ensemble l'œuvre confuse, fantaisiste, étrange dont il rend compte, M. Franck porte, sur l'époque dont elle reproduit les dispositions, un jugement remarquable à bien des égards : « Toutes choses, sont dans ce livre, non pas mêlées et confondues, mais identifiées dans leur principe. Les dieux (il y en a une multitude) sont dans l'homme, l'homme est dans

Nonobstant les dissemblances qu'offrent les deux écoles qui se partagent aujourd'hui le monde humanitaire, celle de l'évolution idéaliste et celle de l'évolution matérialiste, il y a entre elles accord parfait sur le principe de la morale indépendante. Toutes les deux, elles affirment que l'homme tire la loi de son propre fonds. De là, comme conclusion, fin dernière et inéluctable du système, « la morale sans sanction ni obligation. » De cette conclusion, M. Adolphe Franck a dit, avec autant de force que de justesse : « Se proposer un tel but, c'est répudier l'idée même de la morale (1). »

Plus de morale, plus de loi, plus de droit! Voilà donc la conclusion d'une philosophie qui remplit aujourd'hui les livres, retentit dans les écoles où elle s'est rendue maîtresse des chaires les plus entourées, et commence à envahir l'enseignement du droit, du droit international en particulier.

Ce qui nous reste de la loi naturelle. — Peut-on, lorsque de telles négations sont en crédit dans le monde de la science, et même dans le monde politique, peut-on encore faire sérieusement appel à la loi naturelle pour régler les rapports des nations?

l'animal, l'animal est dans la plante et dans le minéral; mais rien ne reste à sa place, rien ne garde son rang, rien ne conserve son nom. Comment faut-il appeler cette conception dans son ensemble? Est-ce une philosophie, est-ce une religion? Ni l'une ni l'autre; ou plutôt l'une et l'autre, pourvu que, en lui attribuant ce double caractère, on ait soin de dire que c'est la religion ou la philosophie qui s'adapte le mieux à une époque de dissolution intellectuelle comme celle où nous sommes. Ce serait grand dommage qu'un tel livre n'eût point paru. C'est un véritable monument. Il sera peut-être le seul par lequel, dans l'ordre de la spéculation, les historiens à venir se feront une idée exacte de notre temps. » — *Ibid.*, p. 560.

(1) *Rapport* cité ci-dessus.

Nous assistons à une de ces défaillances morales de l'humanité que saint Thomas signale et caractérise dans la définition même de la loi naturelle. Assurément les déviations de la pensée moderne sur la loi morale sont graves. Elles ne sauraient l'être davantage, puisqu'elles atteignent le principe même de la loi, et la distinction que l'humanité a toujours faite entre le bien et le mal... Mais, grâce à Dieu, elles ne sont point universelles. Les hommes, à les prendre d'ensemble, n'ont point encore abdiqué leur croyance en Dieu et en sa loi. Dans les sociétés qui ont reçu l'Évangile, la loi chrétienne, de plus en plus contestée et négligée parmi les savants et les politiciens, repoussée même par certaines parties du peuple que les apôtres de la Révolution entraînent à leur suite, la loi chrétienne n'est point encore effacée de la conscience des masses, et partout, même dans les classes où l'incroyance scientifique a fait le plus de progrès, elle trouve des défenseurs que la science ne peut pas récuser.

Il est dans le monde une puissance qui a reçu de Dieu la mission de rendre témoignage à la vérité jusqu'aux extrémités de la terre, et de la défendre jusqu'à la consommation des siècles. L'Église catholique, dont nulle force humaine n'a jamais pu étouffer la voix, ne cesse d'affirmer la loi naturelle en affirmant d'autorité la loi évangélique. Grâce à son indéfectible énergie, il y a toujours sur la terre des principes de droit naturel, contre lesquels ni les habiletés ni les violences de l'erreur n'ont pu prévaloir.

La loi surnaturelle conserve la loi naturelle. — Si elle dépendait de la raison seule, la loi naturelle, saint

Thomas nous le dit, serait bien fragile; mais Dieu, en même temps qu'il a créé l'ordre naturel, a mis au-dessus l'ordre surnaturel, par la vertu duquel les égarements du cœur et de l'esprit de l'homme sont contenus et redressés. Même aux hommes qui ne croient pas à son caractère divin, l'Église dit la vérité. Elle la distribue au monde avec une puissance d'expansion que les conquêtes de la science et de l'industrie modernes ont rendue aussi rapide qu'irrésistible.

Sur la loi naturelle, que la théologie catholique a toujours maintenue comme une des sources dans lesquelles l'homme doit puiser les règles de sa conduite, Suarez nous enseigne certains principes qu'on ne saurait trop rappeler, en nos temps de confusion doctrinale et d'obscurcissement des vérités premières.

« Quant à la loi naturelle, il faut remarquer que les philosophes, les jurisconsultes et les théologiens l'entendent différemment... La loi naturelle proprement dite, celle que considèrent la morale et la théologie, c'est la loi inhérente à l'esprit humain et par laquelle il distingue ce qui est honnête de ce qui ne l'est pas, suivant la parole du psalmiste : *Deus ostendit nobis bona ! Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*... Au sujet de la loi naturelle, la théologie enseigne qu'on peut voir dans l'homme une double nature et une double lumière de la raison. D'abord il y a la pure nature ou substance de l'âme raisonnable, et en conséquence la lumière de la raison qui est de sa nature (*connaturale*) ; en second lieu il y a la nature de la grâce, infusée d'en haut à l'homme, la lumière divine et surnaturelle de la foi qui, dans la vie du temps (*pro statu viæ*) nous guide et nous

gouverne. Et, en conséquence de ces deux principes, on distingue une double loi naturelle : l'une simplement naturelle par rapport à l'homme, l'autre surnaturelle par rapport à l'homme (car tout l'ordre de la grâce lui est surnaturel), mais qu'on peut néanmoins dire naturelle par rapport à la grâce, vu que la grâce a son essence propre, sa nature à laquelle la nature infuse est naturelle (*connaturale*), de la nature de laquelle il est, non seulement de diriger l'homme vers ce qui est droit, honnête, commandé dans l'action surnaturelle, mais encore de dissiper les ténèbres et les erreurs qui peuvent se répandre sur la loi purement naturelle et de prescrire, par un motif plus élevé, l'observation de la loi naturelle elle-même (1). »

(1) *De legibus ac Deo legislatore*, lib. I, cap. III, n°s 7 à 11.

Le P. Guarini, en commentant ce passage de Suarez, insiste sur l'impuissance où l'homme se trouve d'établir pleinement le droit naturel par les forces encore subsistantes de la raison :

« Non erit omnino adprobandum quod acatholicorum plerique suadent, posse scilicet, integrum jus naturæ et gentium, omnia hominis et civis officia, posse rite explicari, nullo habito ad fidem respectu ; ut putat Puffendorfius, *de Jure naturæ et gentium*, lib. II, c. 3, § 13. « Ubi illud manifestum judicamus ; etsi divinæ litteræ liquidius cognoscendo juri naturali plurimam lucem adferant ; illud tamen etiam citra hoc adminiculum per vires rationis homini abs creatore concessæ, et adhuc superstitis, posse investigari et solide demonstrari. » Hoc enim jus, per vires rationis *adhuc superstitis*, posse plene demonstrari, falsum est citra revelationis adminiculum. In eadem est cum Puffendorfio sententia Barbeyracius, in eadem etiam Heineceius. — At jus hoc naturæ non universalia tantum penes ipsos auctores principia indicat, sed plura etiam particularia ; ad hæc autem necessarium est fidei lumen, ut depellantur effusæ mentibus tenebræ et errores, quemadmodum ex Suarezio adnotavimus. » — *Dissertatio preliminaris*, § VI. De recto juris naturæ usu. — Tout ce paragraphe du savant théologien mérite d'être particulièrement médité ; il répand une grande lumière sur la direction à donner aux études de droit des gens, lumière particulièrement nécessaire en nos temps où, par les théories du libéralisme catholique, le naturalisme fait, dans les sciences sociales, des progrès si alarmants.

Devant le spectacle que nous donne la société contemporaine, il ne faut pas de longues réflexions pour comprendre combien la loi de l'ordre surnaturel est nécessaire « pour dissiper les ténèbres et les erreurs répandues sur la loi naturelle. » Conserver l'ordre naturel par l'ordre surnaturel, la loi naturelle par la loi que proclame l'autorité surnaturelle de l'Église, est le seul moyen de préserver la société des peuples des maux qui menacent une société sans loi.

Les encycliques : Pie IX et Léon XIII. — Dans les temps troublés comme le nôtre, l'Église accomplit son devoir doctrinal avec un zèle que la difficulté ne fait qu'accroître. Considérez la conduite des papes depuis un siècle. Les règnes se succèdent, différents de caractères et de procédés, mais le pape, gardien de la vérité révélée et de l'ordre surnaturel, se retrouve toujours. Voyez le pape que le monde catholique acclamait au milieu du siècle et celui qu'il acclame aujourd'hui. Ils ne parlent pas avec le même accent, mais, en matière de vérité et de justice, ils disent les mêmes choses. L'un étonne le dix-neuvième siècle par son *Syllabus,* qui retentit, comme un coup de tonnerre, au milieu des illusions du catholicisme libéral; l'autre ne lui donne pas

Dans le fait, le droit naturel que pratiquent les nations européennes, droit auquel les publicistes, et la diplomatie elle-même dans plusieurs de ses documents, font appel, n'est pas seulement le droit que découvre la raison par ses seules forces (*Nullo habito ad fidem respectu*), c'est le droit traditionnel, fixé par les lumières de la raison aidée de la révélation, sous l'action directe ou indirecte (indirecte pour les communions séparées) de l'Église catholique, gardienne, divinement établie, de la tradition. Les peuples modernes, qui ont la prétention de se conduire par les seules lumières de la raison, se conduisent, bien plus qu'ils ne le croient, par les lumières de l'Église.

de si vives secousses, mais il ne l'étonne pas moins lorsque, dans l'encyclique *Immortale Dei*, et dans l'encyclique *Libertas praestantissimum*, il reprend, développe, confirme tout le *Syllabus*. C'est la même œuvre, l'œuvre de Dieu, que le monde ébranlé contemple, obligé d'y reconnaître cette marque de l'unité qui révèle la présence divine. Ce n'est pas tel ou tel pape qu'il entend, c'est le pape, toujours assisté de l'esprit de Dieu, et toujours, par conséquent, dans les choses essentielles, semblable à lui-même.

Comment on invoque aujourd'hui la loi naturelle. — Grâce à cette constante vigilance de l'Église, la loi naturelle n'a point péri dans la conscience des peuples. Malgré l'affaiblissement de la foi, et l'obscurcissement de la vérité philosophique qui en est la suite, le monde peut encore compter sur ces vérités générales que plusieurs publicistes contemporains, Wheaton entre autres, ont appelées *les principes de la justice universelle*. Elle est au fond chrétienne, cette justice. Elle l'est, en dépit de ceux qui, tout en la défendant, refusent de reconnaître la source dont elle procède. Elle forme la base de cette société de transaction dans laquelle vivent les peuples qui ont rejeté l'autorité de l'Église, et qui ne consentent même pas toujours à reconnaître, dans leur vie publique, l'autorité de Dieu.

A toute société il faut un fonds d'idées et de préceptes moraux d'après lequel les actions soient appréciées, permises ou interdites, louées ou blâmées, sans quoi il n'y aurait plus même une ombre de société. Si faible que soit le fonds moral dont se contentent les sociétés de transaction, si exposé que l'on soit à le voir s'ap-

pauvrir encore par l'effacement successif des croyances et la confusion croissante des notions sur le bien et le mal, par cette « dissolution intellectuelle », dont parle l'éminent académicien que je citais tout à l'heure, si ébranlé et si vacillant que soit ce terrain miné de toutes parts par les progrès de l'incroyance, c'est le seul terrain sur lequel, en fait, nous puissions prendre pied pour défendre, dans l'ordre international, la justice, le bon droit et l'ordre nécessaire (1).

(1) Nous considérons comme des sociétés de transaction les sociétés dont les membres, ne s'accordant pas sur les vérités qui forment le fond des lois et de la vie sociale, conviennent d'un certain régime de concessions réciproques, qui laisse à chacun la liberté de vivre suivant sa conviction, tout en maintenant la paix sociale, par un ordre légal basé sur un minimum de croyances ou de principes de moralité communs à tous.

On ne peut appliquer qu'avec grande réserve un pareil système, qui n'est après tout qu'un expédient, et qui, même comme expédient, ne se justifie que dans les limites du respect dû à Dieu et aux vérités fondamentales par lui révélées. Poussé à l'extrême, ce système aboutirait, par la diminution progressive des vérités, dans la société que le respect forcé de l'erreur aurait désarmée, à la confusion, à la désorganisation et à l'impuissance. Que deviendrait une société où des sectes, comme celles des francs-maçons ou des Mormons, au nom de la transaction, réclameraient, la liberté de la prédication de l'athéisme et la reconnaissance légale de la polygamie?

On conçoit, à la rigueur, une transaction entre les diverses communions chrétiennes, bien que ce soit déjà une déchéance considérable dans la vie sociale, une atteinte au principe de l'état normal des sociétés, telles qu'elles s'étaient formées sous l'autorité de l'Église. Là du moins il reste un certain lien positif, un certain ordre chrétien, abaissé, énervé, mais chrétien encore. Les États-Unis d'Amérique, dans leur organisation primitive, étaient fondés sur cette donnée. Ils tendent aujourd'hui, par les progrès de la démocratie révolutionnaire importée d'Europe, à un de ces régimes, à une de ces constitutions contre nature, qui ne connaissent plus Dieu et qui laissent à l'incrédulité, à la passion antireligieuse, la pleine liberté de contester, au souverain auteur des choses, non seulement ses droits, mais l'existence même : qui inscrivent dans leurs lois, avec la pleine liberté des opinions, un droit destructeur de tous les droits.

Quant à la société internationale, comprendrait-on une transaction qui admettrait dans la grande communauté des peuples les musulmans et les Chi-

Au milieu d'un tel désordre, il y a nécessité de faire sans cesse appel à la loi naturelle, de rechercher et de mettre en pleine lumière ses principes, tels que les formulent et les développent les juristes qui conservent, à l'encontre des égarements du temps, le sentiment vrai de la justice. Tout en vivant, comme on peut, des vérités sociales que, de fait, le monde possède encore, il faut s'attacher avec un zèle infatigable à relever, à redresser, à compléter ces vérités, vestiges épars des grandes croyances d'autrefois; il faut travailler, sans hésitation et sans défaillance, à les reconstituer dans leur puissante harmonie, à leur rendre vie et force par la communication avec la vérité intégrale que l'Église nous conserve toujours vivante et toujours féconde. Ce qu'il faut re-

nois, suivant un droit international qui, tenant compte des croyances de ces peuples, arrêterait ses prescriptions devant les exigences du Coran et de l'idolâtrie bouddhique? Jamais les États européens n'ont procédé de la sorte. On accorde à ces peuples le droit naturel; non le droit naturel comme ils peuvent l'entendre, suivant leurs cultes corrompus et féroces, mais le droit naturel suivant les principes supérieurs de justice que l'Évangile a répandus chez les nations baptisées.

Tant qu'il ne s'agit que de dissidences entre chrétiens, on peut transiger. On ne transigera pas sans détriment, mais du moins tout ne sera pas perdu. Mais s'il faut traiter avec des cultes hostiles, comme l'islamisme et le bouddhisme, ou avec la négation même de tout culte, pire, cent fois, que le culte le plus perverti, on sera bien exposé à finir par le nihilisme politique et social. L'erreur radicale, de quelque façon qu'on lui donne entrée, amène forcément le radicalisme dans les lois et dans le gouvernement.

D'un principe faux il n'y a à attendre que des situations troublées et embarrassées, que des difficultés, sinon des impossibilités, dans la vie sociale. Néanmoins, lorsque en fait il ne s'offre pas d'autre *modus vivendi*, et qu'on est contraint de subir un régime antichrétien et antisocial, par la crainte des maux plus grands qui pourraient résulter des tentatives que l'on ferait pour s'en débarrasser, dans ce cas, un devoir impérieux s'impose : il faut s'efforcer de tirer de ce mal le plus grand bien possible, s'employer à le corriger, s'efforcer d'en enrayer les progrès, si faire se peut, par l'incessante prédication de la vérité sociale intégrale.

dire à tous et sans cesse, si nous voulons donner un caractère sérieux et positif aux revendications exercées au nom du droit trop oublié et trop souvent violé, ce qu'il faut redire, c'est qu'il n'y a sur terre qu'une puissance capable d'arrêter la décadence de la moralité publique, la puissance qui, pour la moralité, sans compter le reste, a fait le monde moderne si supérieur au monde antique : l'Église catholique.

L'instinct naturel, le bon sens, nous disent assez haut qu'en des conjonctures si difficiles et si périlleuses, il y a devoir pour tous de rappeler les hommes à la justice, par le ferme témoignage rendu à la vérité, par une forte et courageuse prédication de la vieille morale chrétienne; qu'il y a urgence de ramener en arrière, vers les sommets qu'éclaire la lumière divine, les sociétés qui se laissent égarer, dans les régions abaissées et obscures du doute, par les trompeuses promesses du rationalisme (1).

(1) Les philosophes qui professent sincèrement le déisme, et qui sont conséquents avec leurs doctrines, n'hésitent pas sur l'obligation de propager la vérité telle qu'on la connaît.

M. Jules Simon proclame bien haut cette obligation, que la morale et la religion naturelles imposent aussi bien que la religion révélée, particulièrement dans les États libres, « dont le véritable rôle est d'admettre toutes les croyances qui ne sont contraires ni à la morale ni au bon ordre. » Au nombre des obligations qu'ont les citoyens de ces États, se trouve « une obligation qu'on traite légèrement, ou qu'on oublie même tout à fait, c'est celle d'éclairer les hommes qui ont le malheur de ne pas croire à la religion naturelle. » — *Le Devoir*, p. 422 à 424.

Nous, à qui Dieu lui-même, par son vicaire, dicte la vérité, nous n'imiterions pas, en cela, les philosophes qui se contentent de la religion naturelle, et nous tairions, par je ne sais quelles raisons d'opportunisme effaré, les enseignements de la chaire infaillible!

Affirmons donc, sans hésiter, la *thèse*, c'est-à-dire les principes de l'Église catholique, et ne donnons pas à ce qu'on a appelé l'hypothèse plus de va-

III. — La coutume.

La coutume doit fixer particulièrement notre attention, vu qu'à bien prendre les choses, le droit des gens n'est qu'une coutume.

Définition de la coutume internationale. — Le trait fondamental de la coutume est qu'elle règne par le long usage, par la tradition d'où elle tire cette autorité qu'ont toujours, dans la vie humaine, les choses anciennes. Elle a été définie par un théologien : *Jus quoddam, moribus institutum, quod pro lege suscipitur*. Suivant la remarque d'un canoniste éminent, il n'y a point ici à considérer l'usage suivi par tel ou tel individu; le terme latin *consuetudo* implique un concours de volontés, la répétition des mêmes actes ou des mêmes omissions, dans la communauté, ou dans la plus grande partie de la communauté (1).

D'après Ferrières, « la coutume est un droit non écrit, introduit par l'usage, du tacite consentement de ceux qui s'y sont volontairement soumis ; et cet usage, après avoir été observé pendant un temps considérable, a force et autorité de loi. *Nam diuturni mores, consensu utentium comprobati, legem imitantur* (2). »

leur qu'il ne faut. Pas plus pour l'ordre international que pour l'ordre intérieur des États, on ne peut attribuer à l'hypothèse une portée telle qu'elle rendrait vaine la thèse. Les principes se rapportent ici à un ordre de choses qui, de sa nature, est pratique et, de nécessité, ils vont à l'application. On ne peut, sans les fausser en leur essence, les reléguer dans la région des abstractions.

(1) Mgr Feye, *De legibus*, cahier autographié d'un cours professé à l'université de Louvain, p. 269 et 270.

(2) *Dictionnaire de droit*, V° *Coutume*.

Dans son *Dictionnaire de droit international*, M. Calvo donne de la coutume une définition semblable : « En jurisprudence, le mot coutume se dit d'une législation introduite dans certains pays par l'usage et la tradition, du consentement tacite de ceux qui s'y sont soumis volontairement; l'usage ainsi observé, pendant un long espace de temps, acquiert force de loi (1). »

Si l'on considère spécialement la coutume par rapport

(1) Un publiciste contemporain, M. Pradier-Fodéré, caractérise avec soin la coutume entre nations, et il en signale la grande importance dans le droit des gens : « Les règles de conduite observées par les nations dans leurs relations entre elles ne sont pas toujours convenues d'une manière expresse; elles reposent souvent sur une convention tacite, qui consiste dans la mise en pratique de ces règles. C'est ce qu'on appelle les usages internationaux, la pratique internationale, le droit international coutumier. Un usage non équivoque et constant des nations et de leurs gouvernements prouvé un accord tacite qui vaut comme un accord exprès... On a observé que l'empire de la coutume est beaucoup plus fréquent, beaucoup plus étendu dans le droit international que dans le droit privé, précisément parce que, pour le droit international, il n'y a pas de législateur commun qui vienne restreindre cet empire en formulant par écrit la règle de conduite. C'est par les coutumes qu'est né, et que s'est maintenu, le droit international relatif aux traités et aux ambassadeurs. Le droit international maritime a pris naissance au moyen âge sous forme d'usages qui ont été recueillis ensuite dans des cadres particuliers. Parmi les diverses coutumes qui font partie de la pratique internationale, la coutume de la guerre est celle qui permet le mieux de mesurer le degré de civilisation des peuples. Lorsque cette coutume a acquis un certain degré de constance et d'uniformité, lorsque le sentiment du devoir et de la nécessité s'y est fait jour par opposition au caprice et à l'arbitraire, elle se transforme en droit international de guerre. » — *Traité de droit international public*, t. I, n° 28.

Bynkershoek, dont l'autorité est si grande en ces matières, exprime des vues analogues sur la coutume : « Fallimur si aliud esse jus gentium putemus quam putaverunt veteres jurisconsulti, quodque ratione et usu totum absolvitur. Ut juris civilis pars est, populi consuetudo, quæ singulos obligat, sic gentium consuetudo, ex præsumpta voluntate, singulas gentes obligat, nisi palam ei obnunciaverint, ut, re integra, obnunciare possunt. » — *De foro legatorum*. cap. XXIV.

à l'ordre international, on voit qu'elle suppose les conditions suivantes :

1° L'usage constant, sans qu'on puisse fixer aucune durée précise pour l'ancienneté de la pratique qui donne naissance à la coutume.

2° La généralité de l'usage qui établit la coutume, laquelle ne doit point être absolue, mais seulement relative, en ce sens qu'au moins la grande majorité, mais non l'unanimité des nations, s'y soit ralliée.

3° L'acceptation volontaire par les peuples des règles que le long usage fait passer en force de coutume.

4° La conformité avec la loi divine, naturelle ou révélée, loi contre laquelle aucune loi humaine ne peut prescrire.

Les juristes n'ont guère traité de la coutume qu'au point de vue du droit intérieur des États particuliers. C'est dans ces conditions qu'ils étudient ses sources. Ils la tirent des décisions des cours de justice, des documents qui constatent les usages d'après lesquels les cours prononcent (par ex., les *weissthümer*, les *parere*), des formules employées dans la procédure ; des actes, chartes, diplômes, par lesquels sont établis, concédés, reconnus, les droits que les mœurs ont fait prévaloir, par lesquels la condition des hommes et des terres est attestée ; des documents même privés, comme les polyptiques qui décrivent cette condition et relatent les actes qui se font, conformément aux droits qu'elle comporte. Pour le droit des gens on a recours également à des documents de nature diverse, qui témoignent du consentement des nations suivant les règles que nous venons de poser : nous en parlerons plus loin.

Il y a, parmi les écrivains qui traitent du droit des gens, plus d'une manière d'entendre la coutume. L'école du positivisme historique, celle des juristes analystes et celle des juristes transformistes, en donnent des notions absolument fausses. Pour nous fixer sur la portée du terme et le caractère même de la chose, remontons aux principes.

Leibnitz, dans la préface de son *Codex juris gentium diplomaticus*, assigne à la coutume, pour la société internationale, son vrai caractère : « Outre les lois éternelles de la nature raisonnable qui découlent de source divine, il y a un droit volontaire reçu par les mœurs, ou établi par la volonté d'un supérieur... Entre ceux qui jouissent du droit de souveraineté, il y a lieu à un droit des gens volontaire, reçu par le consentement tacite des peuples. »

Telle est la nature de la coutume sainement comprise. Elle n'est exclusive ni de la loi divine ni de la loi naturelle; au contraire, elle les suppose et n'en est qu'une légitime et nécessaire application.

Les choses se présentent, quant à la loi, pour la société internationale comme pour toutes les sociétés. Il y a des principes, des règles de morale reconnues, acceptées dans la vie sociale. Suivant ces principes, suivant ces règles, l'ordre légal de la société s'établit. Lorsqu'il s'agit d'une société formée de communautés qui sont elles-mêmes des sociétés parfaites, des personnes souveraines dans toute la force du terme, et tel est le cas pour la société internationale, c'est l'adhésion de ces communautés indépendantes aux mêmes principes, aux mêmes règles de vie sociale, qui rend possible et qui détermine la loi coutumière. En effet, lors-

qu'il n'y a pas de pouvoir suprême pour édicter la loi et l'imposer, elle ne peut résulter que de la volonté commune. Et de fait, pour la société internationale, cette volonté ne pourrait se produire et s'affirmer autrement que par l'usage, une entente régulière, positive, entre toutes les souverainetés qui composent cette société, supposant une organisation politique dont l'histoire n'offre guère d'exemple, et à laquelle la nature même des choses ne se prête point (1).

Si les peuples, d'un commun accord, acceptaient l'autorité d'un pouvoir dont la constitution serait telle qu'ils pourraient recevoir ses commandements sans avoir à abdiquer leur souveraineté politique, sans renoncer à leur indépendance, la loi résultant du consentement des États prendrait, au moins quant aux principes, le caractère de généralité, de netteté, de fixité de la loi écrite. Cela peut être, nous l'avons vu, moyennant l'adhésion des États à la puissance spirituelle de l'Église catholique qui, par l'exercice de son pouvoir législatif, trace toutes les grandes lignes du droit entre les nations. Faute d'une telle adhésion, la loi sera coutumière pour les principes, comme pour l'application des principes aux particularités de la loi internationale. Elle dérivera, suivant la juste expression de Leibnitz, du « consentement tacite des peuples », et le degré de moralité auquel les peuples auront su se maintenir, sera la mesure de sa perfection.

(1) M. Coquille a traité, juridiquement et politiquement, cette question de la monarchie universelle. Il a prouvé, à l'évidence, que la restauration d'un tel pouvoir, dans l'ordre temporel, serait un retour au paganisme. — *Les Légistes*, p. 574.

La coutume suivant l'école historique positiviste. — Cette conception de la coutume internationale n'a rien qui ressemble à l'idée que s'en font certains publicistes de l'école historique, qui sont, nous l'avons déjà dit, positivistes bien plus que disciples de la grande école fondée par Savigny.

Frédérick de Martens, un des chefs de cette école, donne du droit des gens une étrange notion, lorsqu'il nous dit : « C'est en rassemblant les principes suivis le plus généralement, surtout pour la plupart des grandes puissances de l'Europe, soit en vertu de conventions particulières, expresses ou tacites, uniformes ou ressemblantes, soit en vertu d'usages du même genre, qu'on forme par abstraction une théorie du droit des gens de l'Europe, général, positif, moderne et pratique (1). » Le droit des gens n'est donc plus qu'une coutume tirée, sans aucun souci des principes supérieurs de l'ordre moral, du simple fait de la pratique internationale.

Un jurisconsulte qui jouit en Allemagne d'une grande autorité, Puchta, le successeur de Savigny dans la faculté de droit de Berlin, lorsqu'il tente de remonter à l'origine du droit, ne trouve à noter qu'un fait de conscience populaire, obscur et inexpliqué, duquel procèdent une série de faits qui forment tout le développement du droit, et qu'on ne tente pas davantage d'expliquer ni de justifier (2) : « La genèse du développement du

(1) *Précis du droit des gens*, § 8.

(2) Je me sers pour cette citation de la traduction anglaise de l'écrit de Puchta, la langue anglaise m'étant plus familière que la langue allemande : *Outline of the science of jurisprudence,* traduction de W. Hostie, Édinburgh, 1887, p. 36 à 38.

droit, émergeant de l'esprit du peuple, s'opère par un mouvement insaisissable. Qui entreprendra de décrire la voie par laquelle une conviction surgit dans le peuple. grandit, croît et s'étend d'elle-même? Ceux qui l'ont essayé ont presque toujours pris pour point départ des notions fausses... Il n'y a d'apparent pour nous que le produit de ce travail, le droit, tel qu'il se dégage des profondeurs obscures dans lesquelles il a été élaboré, et dont il sort à l'état de réalité... La conviction du peuple, telle qu'elle se reflète dans la conscience de ses membres, est la première forme qu'affecte le droit. C'est, en effet, ce qui tient le plus près à la source première du droit humain, et qui s'y trouve immédiatement rattaché. L'*externalisation* (le mot peut être allemand, mais il n'est assurément pas plus anglais que français), l'externalisation complète de cette conviction s'opère par les individus qui forment le peuple, agissant en vertu de leur conviction sur le droit, et la manifestant, par là même, dans la pratique. Cet usage ou pratique, adopté par les individus, et qui doit son origine à une commune conviction, se trouve uniforme dans des circonstances semblables. C'est ainsi qu'il a le caractère d'une pratique commune ou coutume. De là vient qu'au droit qui s'établit de cette façon on donne le nom de droit coutumier. »

Et voilà pourquoi la conscience juridique de l'espèce humaine n'est pas muette!

Une chose pourtant est claire dans ce verbiage humanitaire, claire jusqu'à l'évidence : c'est l'affirmation positiviste.

Tous ne prennent pas si facilement leur parti de se passer, en une question si grave, non seulement de bonnes

raisons, mais de toute raison. Pour le droit des gens, négliger de résoudre cette question, serait laisser sans base certaine tout le système de la société internationale.

La coutume suivant les juristes analystes. — L'école des juristes analystes a son système sur la coutume, et ce système a pour conséquence de refuser à la loi internationale le caractère d'une véritable loi.

On connaît la définition qu'Austin, le plus autorisé de l'école, donne de la loi, nous l'avons rapportée plus haut ; nous avons dit comment il distingue la loi proprement dite, ou loi positive, de la moralité positive qui n'est loi que par analogie. « Des lois ou règles portées par les hommes sur les hommes, certaines sont portées par des supérieurs politiques, par des personnes exerçant une autorité suprême ou subordonnée dans des nations indépendantes, ou sur des sociétés politiques indépendantes. L'ensemble de ces lois, distinctes des règles appelées *moralité positive,* peut être désigné sous l'appellation de lois positives. Entre les lois établies par des hommes sur des hommes, il en est qui ne sont point établies par des supérieurs politiques en cette qualité. Les lois humaines de cette seconde classe se trouvent dans une analogie étroite avec un ensemble de règles appelées improprement lois, règles établies et imposées seulement par l'opinion. Des exemples d'un semblable usage du terme *loi* se trouvent dans les expressions, *la loi de l'honneur, la loi de la mode*. Les règles de cette espèce constituent la plus grande partie de ce qu'on appelle la *loi internationale* (1). » Les règles de cette dernière ca-

(1) *Lectures on jurisprudence*, lect. I, p. 87.

tégorie appartiennent à ce que l'auteur appelle *la moralité positive*.

Quelle force obligatoire peut avoir cette *moralité positive?* La force qu'a l'opinion, car c'est de l'opinion que provient la contrainte, élément toujours nécessaire, suivant les idées d'Austin, pour qu'il y ait un commandement obligatoire, nécessaire aussi bien quand il s'agit de lois par analogie, telles que celles qui sont comprises dans la *moralité positive*, que lorsqu'il s'agit de la loi véritable appelée, dans la terminologie du système, *loi positive*. Mais comme la contrainte qui s'exerce dans le cas de la moralité positive, n'est en définitive qu'un blâme de l'opinion et non une véritable contrainte, il est manifeste que, même dans le système d'Austin, la moralité positive ne peut avoir le caractère de loi véritable.

D'après cette conception de la loi, la coutume ne sera une loi proprement dite que si elle est garantie par la contrainte qu'impose un supérieur. La coutume, alors est une loi positive. Ainsi comprise, elle ne peut pas être la loi de l'ordre international, pour lequel il n'existe pas de loi positive.

Aussi, d'après Austin, le droit international ne peut être admis à prendre rang dans la jurisprudence proprement dite ; il est, pour parler le langage d'Austin, exclu de *la province de la jurisprudence*, laquelle ne comprend que des lois dans le sens propre. Suivant le célèbre jurisconsulte analyste, la coutume doit être expliquée et justifiée par le principe que la loi est toujours une manière de commandement. Il repousse l'opinion de l'école qui met la coutume au-dessus de tout,

notamment l'opinion de l'école allemande qui entend que la coutume soit légalement obligatoire par la seule raison que les citoyens, qui sont les sujets dans la société, l'ont observée et gardée, l'adoption spontanée d'une coutume par les gouvernés suffisant pour lui donner le caractère de loi, sans que les supérieurs politiques soient intervenus pour la reconnaître et l'établir (1).

Pour Austin, la loi coutumière est impérative, dans le sens rigoureux du terme. La coutume acquiert force légale par l'application qu'en fait le juge. C'est une loi œuvre du juge (a judge made law). Comme le juge ne fonctionne que par délégation de l'autorité souveraine, il appert que, par le fait même de l'application de la coutume par le juge, elle prend le caractère d'un commandement impératif, émanant de l'autorité publique, sanctionné par les dispositions qui rendent exécutoire les arrêts du juge, et qu'elle est aussi une véritable loi (2).

Mais s'il n'y a pas d'autre mode de justification de la coutume, comment reconnaître une coutume dans l'ordre international? Là point de supérieur politique, point de juge fonctionnant sous l'autorité d'un pouvoir régulièrement établi pour régir la société. La conclusion natu-

(1) Avec les idées de l'école allemande sur la souveraineté de la conscience humaine, source de tout droit et de toute loi, cette conception de la coutume va de soi. Le droit émane de la masse populaire; il sort des profondeurs de la société par un procédé dont Puchta, nous l'avons vu, renonce à se rendre compte, et qu'il serait, en effet, bien difficile d'expliquer, vu qu'on n'explique pas ce qui est absurde et contre nature. Mais on accepte, dans l'école humanitaire, cette évolution originaire du droit, comme article de foi, et il reste entendu que c'est dans la coutume que toutes les lois prennent leur source. D'où cette conséquence, que la coutume est la plus autorisée des lois.

(2) *Lectures on jurisprudence,* lect. I, p. 101.

relle de cette théorie, et nous venons de dire que telle est la conclusion acceptée par Austin, c'est qu'il ne peut y avoir dans la société internationale que des règles de moralité positive, règles qui ne sont lois que par analogie, et ne peuvent avoir les effets juridiques d'une loi, dans le sens propre du mot. Ces règles n'ont qu'une force d'opinion, et l'on ne saurait y trouver les bases d'un ordre de droit pour les rapports internationaux. La société internationale ne pouvant avoir en fait d'autre loi que la coutume, si Austin dit vrai, elle est sans loi et n'est plus vraiment une société.

La coutume suivant le transformisme. — Le transformisme de Sumner-Maine ne sera pas plus heureux dans sa tentative d'expliquer la coutume et d'établir son autorité, et ce n'est pas non plus des principes de cette école que la société internationale pourra tirer sa loi.

Sir Maine n'admet pas le mode de justification de la coutume auquel recourent les juristes analystes. D'après lui, le caractère qu'Austin attribue aux lois en général, ne s'applique qu'aux lois émanant de législatures régulières, telles qu'on les trouve dans les sociétés avancées. Il ne croit pas qu'on puisse appliquer aux coutumes, qui sont la loi des sociétés primitives, et qui peuvent persister longtemps même dans les sociétés pleinement développées et régulièrement constituées, il ne croit pas qu'on puisse leur appliquer le principe d'Austin, et qu'elles ne deviennent des commandements souverains que par l'application qu'en fait le juge prononçant par délégation du souverain. Les juristes analystes soutiennent que, le souverain étant tout-puissant pour faire et défaire la loi, les coutumes qu'il laisse subsister, quand il pourrait

les abroger, acquièrent, par le fait même, le caractère et l'autorité de la loi, et que, ce que le souverain permet, il le commande. « Cette théorie peut très bien, dit sir Maine, se soutenir comme théorie, mais sa valeur pratique et la mesure dans laquelle elle se rapproche de la vérité, diffèrent beaucoup suivant les temps et les pays. Il y a eu des communautés politiques indépendantes, et il en est encore, où le souverain, bien que jouissant d'un pouvoir sans limites, ne rêve jamais d'innover, et estime que les personnes ou les groupes proclamant et appliquant les lois sont, autant que lui-même, les rouages nécessaires de l'organisation sociale. — Il y a eu aussi des sociétés politiques indépendantes, où le souverain a joui d'un pouvoir coercitif illimité et a épuisé les innovations, mais où c'eût été faire violence à toute notion associée à celle de loi que de regarder les lois comme des commandements du souverain (1). »

Si ce n'est pas le souverain qui indirectement fait la loi coutumière, si cette loi émane de la société elle-même, il faut qu'on sache par quel procédé et comment la société parviendra à se créer à elle-même une loi à laquelle elle sera tenue d'obéir. Que l'on admette, aux origines de la loi, un élément d'autorité supérieure, et l'on comprendra que la société puisse se trouver obligée de la respecter. Mais sir Maine écarte avec grand soin de sa théorie de la loi tout élément de ce genre. N'a-t-il pas dit cette parole, trop significative, que nous avons rapportée plus haut : « Le juriste n'a rien à voir avec

(1) *Études sur l'histoire des institutions primitives*, p. 148 de la traduction.

un type idéal quelconque de loi ou de morale. » Sir Maine considère comme un malheur pour une société d'avoir jamais accepté une loi supérieure, un principe absolu de moralité : « La rigidité du droit primitif, naissant principalement de ce qu'il avait été associé et identifié avec la religion, a enchaîné la masse des hommes aux opinions relatives à la direction de la vie qui régnait à l'époque où leurs coutumes prirent pour la première fois une forme systématique. Une ou deux races ont échappé, par un bonheur merveilleux, à cette calamité, et ont fourni les greffes qui ont fécondé quelques sociétés modernes ; mais il est encore vrai que, dans la plus grande partie du monde, la perfection du droit est considérée comme consistant dans l'observation du plan que le législateur primitif est censé avoir tracé (1). »

C'est la société elle-même qui, dans le système de sir Maine, produit le droit. Il sort de la vie, des mœurs, spontanément, d'un mouvement propre et intime. « Dans l'enfance du genre humain, on ne conçoit pas l'idée d'une législation quelconque, ni même d'un auteur déterminé du droit, on n'y songe pas ; le droit est à peine arrivé à l'état de coutume ; il est plutôt une habitude ; il est dans l'air, comme disent les Français (2). » Pour expliquer l'adhésion du peuple aux règles coutumières, sir Maine s'en réfère en propres termes à l'instinct : « On ne suit pas le droit coutumier comme on obéit à une loi promulguée. Quand la coutume est en vigueur dans de petites régions et parmi de petits groupes naturels, elle a pour sanction pénale

(1) Voir *l'Ancien Droit,* traduction de M. Courcelle-Seneuil, 1 vol. in-8°. Paris, 1874, p. 74.

(2) *L'Ancien Droit,* p. 7.

en partie l'opinion, en partie la superstition, mais par-dessus tout un instinct aussi aveugle et inconscient que celui qui préside à certains mouvements de notre corps (1). »

Par le cours des choses, dans l'hypothèse du transformisme, le droit, d'un âge à l'autre, change de caractère. Dans le premier stage social, pour nous servir des expressions de sir Maine, on obéit à la force de l'usage, de l'opinion instinctive. Lorsque la société s'étend, se complique, lorsqu'elle s'organise régulièrement, on défère au commandement confirmé par la contrainte, et c'est alors qu'apparaît la loi telle que l'entendent les juristes analystes. « Il y a, dit sir Maine, deux types d'une société politique organisée. Dans le plus ancien, la grande masse des hommes tirent, des coutumes de leur village ou de leur cité, la règle de leur vie sociale, mais ils obéissent incidemment, quoique très implicitement, aux commandements d'un maître absolu qui lève les taxes sans jamais légiférer. Dans l'autre type, le seul qui nous soit bien familier, le souverain légifère, avec une activité toujours croissante, sur des principes qui lui sont propres, tandis que la coutume et les idées locales se hâtent de plus en plus vers leur déclin. En passant de l'un à l'autre de ces systèmes politiques, les lois ont subi, il me semble, dans leur caractère, une altération sensible. Ainsi la *force*, qui est à l'arrière-garde de la loi, ne peut plus porter le même nom qu'en outrant les termes. On ne suit pas le droit coutumier comme on obéit à une loi promulguée. On ne saurait croire combien

(1) *Études sur l'histoire des institutions primitives*, p. 482.

peu il faut se contraindre pour se conformer à l'usage. Mais dès que les règles à suivre émanent d'une autorité placée en dehors du petit groupe naturel, et n'en faisant point partie, leur caractère diffère absolument de celui de la coutume. Elles n'ont plus pour elles ni la superstition, ni peut-être l'opinion, ni à coup sûr aucun entraînement spontané. Aussi la force qui se tient derrière la loi, devient-elle simplement une force coercitive à un degré absolument inconnu dans les sociétés du type tout à fait primitif. La *force* qui suit la loi n'a donc pas toujours été la même; l'*ordre* qui l'accompagne n'a pas été non plus toujours le même. Ce n'est que peu à peu que la loi s'est revêtue des attributs qui lui semblent essentiels, non seulement aux yeux du vulgaire, mais aux regards pénétrants des juristes analystes (1). »

Que trouve-t-on dans tout cela, à l'origine, dans la coutume, par la suite, dans la loi de l'État politique régulièrement portée par le pouvoir législatif? Y reconnaît-on le principe d'obligation qui est de l'essence de la loi et qui est bien différent, soit de l'entraînement de l'opinion et du courant général de la pratique, soit de la force coercitive par laquelle le pouvoir impose le respect de ses commandements? Nullement. Cette force nécessaire et toute morale de l'obligation n'apparaît ni dans le droit de l'âge des coutumes, ni dans le droit de l'âge politique sous l'organisation régulière du pouvoir législatif. Et si elle n'y est pas, y a-t-il, à l'origine ou plus tard, rien qui ressemble à un véritable droit?

Comment, d'un pareil système, faire naître une cou-

(1) *Études sur l'histoire des institutions primitives*, p. 481 à 484.

tume qui soit véritablement une loi, c'est-à-dire une coutume qui ait le caractère obligatoire?

Conception chrétienne de la coutume. — La jurisprudence qui s'inspire du christianisme entend la coutume tout autrement. Savigny a entrevu la vraie solution, et en a fait application à la loi internationale; mais sa préoccupation protestante ne lui a pas permis de pousser son idée à ses dernières conséquences, et d'en tirer toute la vérité qu'elle comporte. « On peut trouver entre nations cette même communauté d'idées qui contribue à former la loi commune non écrite dans une nation particulière. Cette communauté d'idées, fondée sur la communauté d'origine et de foi religieuse, constitue la loi internationale telle qu'elle existe entre les nations chrétiennes de l'Europe (1). »

Entre les États souverains qui composent la société internationale, les choses se passent, en effet, à certains égards, comme entre les individus qui composent les sociétés particulières. Les nations sont faites pour vivre, les unes avec les autres, dans l'état de société, tout comme les individus; seulement les nations jouissent d'une indépendance souveraine que n'ont jamais les individus dans une société donnée. Il faut donc qu'entre elles la loi soit acceptée du consentement commun. C'est principalement par la pratique constante d'une coutume, réglant tels et tels points des relations internationales, que ce consentement se manifeste.

(1) Cette appréciation de Savigny sur le caractère du droit des gens se trouve dans son *Système du droit romain moderne,* t. I, liv. I. Elle a été fréquemment reproduite par les auteurs qui ont traité de ce droit, notamment par M. Calvo, t. I, nº 19.

Les lois qui ordonnent les rapports de la vie temporelle procèdent des principes qui forment et régissent les consciences des membres de la société, principes qui ont leur source dans les commandements de la divinité. L'histoire atteste que les choses se sont réellement passées ainsi pour la coutume primitive, et nous avons entendu sir Maine, par l'expression même de son aversion pour l'idée religieuse en matière de droit, confirmer le fait historique. Pour devenir effectivement, dans la pratique de la vie publique, lois de l'ordre temporel, il faut que les principes de la loi spirituelle soient repris, déclarés, formulés, d'une façon ou d'une autre, par la puissance en possession du droit de faire la loi dans la société civile. Sans doute, il y a obligation pour l'homme d'écrire dans ses lois les principes de morale qui lui sont imposés par la volonté divine, et il n'est pas libre en cela d'agir à son gré, mais encore faut-il, pour qu'en fait ces principes s'appliquent aux relations civiles, qu'ils soient établis et reconnus comme lois civiles (1).

Entre les peuples qui ont les mêmes croyances, et par conséquent la même loi morale, la coutume naît d'elle-

(1) Suarez, sans préciser rigoureusement le sens du terme *jus gentium*, sans lui donner toute la portée qu'on lui attribue, lorsque l'on considère le droit des gens, c'est-à-dire le droit international, comme une coutume, en marque néanmoins très bien le caractère coutumier et fait voir qu'il procède de la communauté des mœurs entre les nations. Il considère comme le *jus gentium* proprement dit, celui que les nations observent entre elles. Sur le droit des gens en général le grand docteur nous dit : « Præcepta juris gentium in hoc differunt a præceptis juris civilis, quia non scripto sed moribus, non unius vel alterius civitatis, aut provinciæ, sed omnium, vel fere omnium nationum, constant. Jus enim humanum duplex est, scilicet scriptum et non scriptum... constat jus gentium scriptum non esse... jus autem non scriptum moribus constat. » — *De legibus*, lib. II, cap. XIX, n° 6 et seq.

même. Qu'elle s'établisse dans un état particulier, ou qu'elle se forme dans la société internationale pour régir les rapports des peuples, la coutume répercute, en quelque sorte, par ses dispositions, la foi de ceux entre qui elle règne. L'homme a dans la loi divine sa loi toute faite, et cette loi, par la généralité de ses dispositions, régit, nous l'avons dit, l'ordre international, aussi bien que l'ordre de la famille et l'ordre de la cité. Les peuples sont conduits, par les incidents mêmes qui se produisent dans leur vie commune, à tirer les conséquences pratiques de ces principes généraux, et à faire passer, par le constant usage, ces conséquences en règles légales. Voilà donc la coutume formée dans la société internationale, non d'instinct, mais de conviction commune.

La solidité de la coutume ainsi formée dépend de l'unité et de la consistance des croyances dont elle dérive. Entre les peuples soumis à l'Église catholique, cette unité et cette consistance sont portées au plus haut degré, et la coutume reçue parmi eux en tire une force, une fixité, une certitude qu'elle ne peut pas avoir entre peuples qui ne reconnaissent plus d'autorité infaillible en matière de croyance et de morale; et cette force elle l'aurait bien moins encore entre peuples qui ne reconnaîtraient plus même d'autorité divine, plus de révélation d'aucune sorte, et qui livreraient toute leur vie morale aux vagues aspirations de la conscience nationale et aux influences toujours flottantes de l'opinion.

La grande difficulté dans l'ordre international, pour la coutume comme pour tout le reste, c'est l'absence d'un pouvoir organisé, qui impose sa volonté d'autorité, et qui formule les dispositions légales en leur donnant une lé-

gitime sanction. Les peuples qui croient en l'Église catholique et qui lui obéissent, ceux du moins qui croient en Dieu et qui le craignent, ceux-là au plus haut degré, ceux-ci en un degré moindre, trouvent dans leur foi une raison d'obéir à la coutume internationale ainsi qu'une sanction pour ses dispositions. D'où peut-on la tirer cette autorité et cette sanction, si la coutume ne s'établit que sous l'influence d'une opinion qui n'est jamais que le produit d'une volonté tout humaine, de laquelle ne peut naître pour l'homme-peuple, pas plus que pour l'homme-individu, aucune obligation proprement dite ?

Toutes les sociétés ont eu leur période de législation coutumière, et, pour plus d'une et des plus puissantes, cette période n'est point close. Partout on a pu l'observer : lorsque la tradition, la longue pratique, ont confirmé l'application des principes de justice auxquels chacun se sent tenu d'obéir de par l'autorité divine, la coutume est vraiment une loi, et tous se sentent liés par cette loi, sans avoir l'idée d'en discuter l'autorité. Cette loi pourra se modifier, suivant que les conditions de l'application des principes généraux auront pu changer, mais dans sa forme nouvelle elle n'obligera pas moins que dans sa forme ancienne. En effet, si elle suit dans son mouvement le cours variable des faits contingents, elle demeure néanmoins invariable quant aux principes supérieurs et absolus de moralité qui forment le fond de toutes ses dispositions ; ces principes, elle les applique suivant les règles toujours rigoureuses de la logique, sous l'empire du bon sens, forme usuelle de la logique et source directe de la coutume. Pouvoir et sujets, gouvernants et gouvernés, donnent un égal assentiment et vouent une égale fidélité à

cette loi sortie, sous l'autorité des commandements divins, des entrailles mêmes du peuple, répondant à ses mœurs, et exprimant par ses dispositions la tradition de la vie sociale.

Il en sera pour la coutume, dans l'ordre international, de même qu'en chaque société. Le consentement des peuples, duquel dérive la coutume réglant dans toutes leurs particularités les rapports d'État à État, s'établira de la même façon, et la force de la loi qui en sortira reposera sur la même autorité. Là aussi la coutume sera l'expression de la tradition sociale. Cette force éminemment morale et conservatrice de la tradition, n'est pas moins nécessaire dans la société des peuples et dans la politique internationale qu'en chaque État particulier. Qui ne sait ce que le monde souffre, à présent, de l'incertitude du droit et de l'instabilité de la conduite quant aux affaires générales des peuples?

Mais comment se former des traditions si l'on n'a pas de principes? Il est deux choses qui se trouvent aussi intimement unies dans la vie de l'humanité que le sont, en chacun de nous, l'âme et le corps : ce sont les principes de la vie morale, et les faits de la vie extérieure et matérielle. La tradition se forme de ces deux éléments dont l'union répond à l'unité de la personnalité humaine. Les principes ont une fixité absolue et sont la source de toute action, de toute influence générale et continue dans la société. Les faits de la vie extérieure et matérielle n'ont qu'une fixité relative. Jamais sans les principes on n'établira dans le monde une tradition sociale. Aussi voit-on que c'est là où la foi religieuse est fortement enracinée dans les âmes que la tradition se forme et se perpétue.

N'est-ce point parce que la religion faiblit dans notre monde moderne que nos traditions s'en vont, et que la politique générale, ainsi que le droit qui lui donne la règle, flottent au milieu de luttes et de convulsions dont on n'aperçoit pas le terme?

La coutume internationale a subi, depuis un siècle, de profondes altérations. L'œuvre principale, fondamentale, de toute politique chrétienne doit être aujourd'hui de la relever et d'y réintégrer les principes de la loi de Dieu.

Bien que trop souvent méconnus dans la pratique, ces principes étaient restés jusqu'à la Révolution la règle officielle de conduite des cabinets. On ne se permettait de les violer qu'en les faussant ou en les tournant par des interprétations habiles. Il y eut bien le machiavélisme qui n'obtint que trop de crédit pour la conduite des États, mais jamais les gouvernements n'avouèrent ses odieuses et funestes théories. Il s'agit de reprendre ce qui reste des principes d'autrefois, en les dégageant de l'alliage utilitaire qui s'y est mêlé. L'épuration, le redressement de la coutume internationale, tâche à laquelle s'intéressent aujourd'hui tant d'âmes généreuses dans des camps divers, demandent autre chose que les vagues aspirations de la philosophie spiritualiste et du christianisme social. Tout dépend, en cette œuvre capitale, du zèle à restaurer, dans les esprits et dans les âmes, les principes positifs de la justice chrétienne dont l'Église catholique a le dépôt.

Codification de la coutume internationale. — Beaucoup se préoccupent de la codification du droit international, œuvre qui consiste à dégager et à classer, suivant un certain ordre dogmatique, scientifique, dit-on aujourd'hui, les règles de la coutume admise entre na-

tions (1). Quelques-uns semblent prendre ce travail au

(1) Le travail de codification du droit des gens suppose le recours aux diverses manifestations de volonté, par lesquelles les nations témoignent qu'elles mettent en pratique tels ou tels principes, suivent telle ou telle règle de conduite. Des précédents ainsi établis, l'induction scientifique infère, par voie de généralisation, des conséquences qui sont les règles de l'ordre international.

L'examen approfondi de ce procédé de formation du droit des gens a sa place naturelle, en tête de l'exposé des coutumes de l'ordre international, œuvre de jurisprudence internationale que j'ai le dessein d'entreprendre, si mon âge avancé et le déclin de mes forces n'y mettent point obstacle. Ici je me borne à indiquer sommairement, au sujet de la codification, quels sont les divers modes de constatation de la coutume internationale.

Ces modes sont nombreux et de caractère varié, ils se rapportent à toute l'activité internationale. Il s'agit toujours d'établir quelle est, en tel ou tel ordre de rapports, cette volonté commune des nations d'où dérive la coutume. Or, la volonté des nations se manifeste de bien des manières.

Les États font, sur leurs intérêts respectifs, des traités. Lorsque ces traités sont conclus sur le pied d'une complète égalité et d'une parfaite liberté, ils peuvent faire preuve, à divers degrés, des principes reçus dans la société des nations. — La politique des États, leurs actes dans la paix et dans la guerre, sont d'ordinaire en conformité avec leurs idées sur leurs devoirs et sur leurs droits. L'histoire, par ses récits, témoigne de ces idées et de la politique qui en est l'application, et fournit par là des éléments qui servent à déterminer la coutume internationale. — Les jurisconsultes et les publicistes, soit qu'ils écrivent des traités, soit qu'ils rédigent des consultations, expriment d'ordinaire les opinions qui ont cours dans les pays où ils vivent ; quelquefois, lorsqu'ils s'élèvent au-dessus des préoccupations locales, ils manifestent les convictions dominantes dans la société internationale, à une époque donnée. — Les décisions des tribunaux d'arbitrage, dans lesquels se rencontrent souvent des éléments de nationalités diverses, sont d'un grand poids pour attester l'état du droit au moment où elles sont portées. — Les jugements des cours de prise, qui touchent à tant de questions rattachées, par une connexité plus ou moins étroite, à la question principale déférée à leur examen, sont remplis d'enseignements d'autant plus précieux qu'ils sont l'œuvre d'hommes spéciaux et éprouvés en ce genre d'affaires. — Les actes publics des gouvernements, même lorsqu'ils se réfèrent à leur régime intérieur et n'atteignent qu'indirectement les États étrangers, peuvent jeter beaucoup de jour sur la pratique internationale, en montrant comment les divers États l'entendent. C'est ainsi qu'on peut faire appel, pour fixer la coutume internationale, à certains arrêts des tribunaux ordinaires, aux instructions, ordonnances, proclamations des gouvernements

point de vue purement positif, se bornant à constater, sur tel ou tel point, en tel ou tel ordre de relations, les règles suivies dans la pratique par les États appartenant à la civilisation chrétienne. D'autres prennent la chose de plus haut et, tout en constatant l'état des relations internationales sous le rapport juridique, ne laissent pas que d'avoir leur système, leur idée, à laquelle ils ramènent les règles positives admises par la pratique des États, et par laquelle, non seulement ils expliquent ces règles, mais s'attachent à les compléter et à les améliorer. Bluntschli, par exemple, qui, dans son *Droit international codifié*, explique « le droit des gens positif, tel qu'il a été pratiqué jusqu'à présent par toutes les nations, et non le droit des gens tel qu'il devrait être (1), » Bluntschli ne se fait pas faute de donner au droit des gens, par sa théorie de la conscience nationale, un caractère et une direction qui répondent au droit nouveau. Quelquefois la prétention des publicistes s'élève davantage encore, et c'est aux États, au monde entier, qu'ils offrent, pour être transformés en loi internationale positive, le code qu'ils ont élaboré. En 1866, lors de la réunion de l'association anglaise pour le progrès des sciences sociales, à Manchester, M. Dudley-Field propose « la nomination d'une commission chargée de préparer et de soumettre à l'*association*, le plan d'un code international, en vue de formuler un code complet, et de le présenter, après une revision et des amendements minutieux, à l'exa-

à leurs armées de terre et de mer, aux instructions qu'ils donnent à leurs agents diplomatiques.

(1) Expressions dont se sert M. de Molinari dans la préface qu'il a mise en tête de la deuxième édition du livre de Bluntschli.

men des gouvernements, dans l'espoir d'obtenir un jour leur sanction (1). »

Mais pour tracer un pareil plan, pour réussir en une pareille entreprise, il ne suffit pas des connaissances juridiques, si étendues qu'on les suppose ; il ne suffit pas de joindre à l'érudition qui recueille les faits, des vues, des théories, qui mettent une certaine unité dans les faits ; il faut de l'autorité, une autorité qui, par sa force morale, rallie les États dans l'affirmation de la vérité, et leur impose l'obéissance aux principes qu'elle proclame de science certaine. Si jamais la codification du droit des gens devait s'accomplir, si l'accord des peuples, indispensable pour la rendre efficace, se réalisait, ce qu'on ne peut espérer que par une sorte de miracle providentiel, l'Église catholique aurait seule l'autorité nécessaire pour présider à cette œuvre, une des plus grandes que le génie de l'homme puisse tenter.

(1) Préface de la traduction de l'ouvrage publié à New-York, en 1870, sous ce titre : *Outlines of an international code.*

CHAPITRE VIII.

COMMENT ON PEUT ÉTABLIR LE SYSTÈME GÉNÉRAL DES LOIS QUI RÉGISSENT L'ORDRE INTERNATIONAL.

Comment se pose la question. — Le titre de ce chapitre pourra surprendre. Établir un système de lois pour une société, surtout lorsqu'il s'agit de la société internationale qui est la société du genre humain tout entier, est-ce le fait du publiciste ou du jurisconsulte? Les lois, dans leur principe, viennent d'en haut; dans les applications et les détails, elles procèdent de l'expérience de la vie et du bon sens des peuples. Ce n'est pas à la science, si vantée qu'elle soit aujourd'hui, qu'il appartient de les dicter.

Le jurisconsulte reconnaît les lois reçues et les explique, il ne les établit pas. Aussi, lorsque je parle d'établir le système des lois internationales, je n'entends pas du tout que le juriste, transformé en législateur, vienne donner au monde international le droit sur lequel il doit vivre. Une telle prétention serait en contradiction flagrante avec ce que je viens de dire sur la codification du droit des gens. Le juriste néanmoins ne sort pas de sa compétence lorsqu'il constate, dégage et coordonne les principes et les faits qui forment l'ensemble de la coutume internationale.

En effet, lorsqu'il s'agit d'une coutume qui n'est écrite nulle part d'autorité, n'est-ce pas l'office du juriconsulte de commencer par la rechercher, pour en déterminer le système et les dispositions de détail? Ainsi ont procédé tous les juristes qui, les premiers, ont écrit sur nos coutumes et ont, par leurs investigations et leur examen raisonné, donné sa forme au droit coutumier de nos sociétés.

Mais ce que la science ne fait, pour les sociétés particulières, que dans les temps voisins de leur période d'origine et de formation, elle le fait en tout temps pour la société internationale, parce qu'il n'y a point, dans cette société, de pouvoir ayant autorité pour faire loi sur les États qui la composent, et pour donner au droit qui la régit le caractère d'une législation écrite.

L'objet de ce chapitre est de rechercher comment le juriste doit procéder pour réussir dans l'accomplissement de cette tâche quant au droit des gens. Il manquerait certainement quelque chose à l'exposé des règles de l'ordre international, s'il ne comprenait cet aperçu de la méthode par laquelle on peut arriver à dégager sûrement les principes qui le régissent, ainsi que les applications qui s'en font chaque jour entre les peuples, et qui constituent, avec les principes, le système du droit international.

Deux voies peuvent mener au but de sa recherche le juriste qui veut établir le système des lois de la société internationale : d'abord la voie de la déduction par laquelle, en partant des lois générales de l'ordre moral, on arrive, de conséquence en conséquence, à des règles particulières applicables à toutes les éventualités de la vie internationale. C'est la voie particulièrement

suivie par l'école du droit de la nature, qui dogmatisait sur le droit des gens en demandant ses principes aux seules forces de la raison. Il y a, d'autre part, la voie de l'induction, par laquelle, en prenant pour point de départ les faits particuliers que l'on généralise, on parvient à tirer, de la pratique commune, les principes d'une législation internationale. C'est par cette méthode, poussée à l'extrême, que l'école historique positiviste a réagi contre les excès des dogmatistes du droit de la nature.

Y a-t-il lieu de s'attacher, comme on l'a fait souvent, à l'une ou à l'autre de ces méthodes, ou bien faut-il les employer concurremment, pour établir le système des lois qui président aux relations internationales? En tous cas, comment faut-il user, dans la matière que nous traitons, de ces procédés scientifiques? Un coup d'œil rétrospectif sur notre sujet, tel qu'il nous est apparu dans l'étude que nous venons de faire, va nous fixer sur la solution qu'il convient d'adopter.

Caractère pratique de la loi internationale. — Ce qu'il faut avoir en vue, c'est un système de droit, c'est-à-dire un ensemble de règles pratiques déterminant les obligations qu'ont, les unes envers les autres, les personnes morales que la langue politique appelle *les États*, et qui forment la société internationale. Il ne s'agit point ici de lois purement théoriques, comme les lois du beau ou les lois du mouvement dans l'ordre physique. Il s'agit de lois morales, lesquelles ne peuvent avoir d'efficacité que par une sanction menaçant d'une peine ceux qui contreviendraient à leurs injonctions ou à leurs prohibitions.

La sophistique contemporaine cherche en vain à ef-

facer ou à altérer ces notions fondamentales. Elles trouvent leur raison dans la nature morale de l'homme, elles sont immuables comme cette nature même. Admises dans toutes les civilisations et sous toutes les latitudes, elles servent de base à toutes les législations. Ce sont des vérités métaphysiques, et aussi des vérités d'expérience, contre lesquelles se briseront tous les efforts d'un philosophisme qui, pour rendre inutile Dieu, dont il est importuné, prétend changer l'essence même des choses.

La question de la sanction, considérée comme partie intégrante et nécessaire de tout système législatif, est très simple lorsqu'elle se présente dans un ordre de vie sociale où le pouvoir, régulièrement organisé, appuie ses injonctions et ses prohibitions d'une sanction pénale, et où les autorités sont armées d'une force de coaction suffisante pour qu'on ne puisse pas espérer d'enfreindre impunément les commandements légaux.

Dans les relations internationales, il n'y a ni pouvoir organisé, ni commandements légalement formulés, ni exécution à main armée par un pouvoir chargé de maintenir entre tous la paix sociale. De même qu'aucun homme ne peut avoir, de lui-même, le droit d'imposer la loi aux autres hommes, aucun État ne peut puiser dans sa souveraineté le droit d'imposer la loi à d'autres États, souverains comme lui. Et pourtant, s'il n'y a pas entre les nations des lois connues de tous, émanant d'une autorité supérieure et pourvues d'une sanction qui les rende efficaces, il n'y pas d'ordre international. En une telle hypothèse, il y aurait des nations juxtaposées, s'accordant, comme elles le trouveraient bon et lorsqu'il leur

conviendrait, sur leurs intérêts; mais il n'y aurait point de société véritable des nations..

Peut-on admettre pour les États un régime de libre droit, dans lequel la loi, résultat de l'opinion commune, serait, du propre mouvement de chacun, habituellement respectée, par la simple conviction des avantages qu'elle procure, ou par l'attrait qu'a pour l'homme la vérité dont elle est l'expression? Plusieurs l'ont pensé, nous l'avons vu, et se sont imaginé avoir trouvé, dans des considérations de ce genre, un fondement suffisant pour l'ordre international.

Que serait en réalité le droit des gens si on prétendait le faire reposer sur une certaine contemplation de l'ordre, un certain souci de l'honneur, un certain soin que chacun aurait de son intérêt propre? Il n'y a rien en tout cela qui oblige l'homme, rien qui le lie de telle façon qu'il ne dépende pas de sa volonté propre de se délier, et qu'il ne lui soit pas loisible de vivre sans loi, s'il trouve la loi contraire à l'idée qu'il se forme de son bien. Le commandement d'un supérieur peut seul tenir l'homme obligé; seul il donne à la loi son caractère pratique.

La loi divine, règle suprême du droit des gens. — Or, l'homme n'a vraiment qu'un supérieur qui est Dieu, son créateur; Dieu est le maître de toute la nature humaine. Il est le maître des nations, comme il est le maître de chacun de nous.

S'il n'y a point, sans Dieu, de loi obligatoire entre les hommes, individus ou États, sans Dieu il n'y a pas de droit des gens. D'où il suit que la méthode imposée, par la nature des choses, à la science qui a pour but d'établir systématiquement les règles de ce droit, c'est de prendre

son principe dans la loi divine. *Ab Jove principium*, c'est le mot de toute science vraie.

Insuffisance des demi-vérités. — Mais ce n'est pas assez de reconnaître l'autorité divine comme source première de la loi des nations. Il y a des manières d'invoquer Dieu qui ressemblent à une dérision. Il arrive aussi, même lorsqu'on y met du sérieux, que, faute de l'humilité, condition première de toute invocation efficace, le nom divin, en passant dans la science, n'y laisse tomber qu'un reflet qui l'honore sans doute, mais sans lui rien communiquer de sa vertu.

Saluer en Dieu l'auteur de la raison humaine, déclarer divines les lois que l'homme tire, par sa puissance rationnelle, de son fonds à lui, c'est montrer qu'on renonce à faire de l'homme son propre auteur, et que l'on veut bien admettre que, sans l'Être suprême, le monde moral serait inexplicable; mais ce n'est point faire acte d'obéissance envers le Dieu législateur, dont tous les peuples, au milieu de la diversité de leurs croyances, ont proclamé et respecté l'autorité. Le déisme est une forme ancienne de la spéculation philosophique, mais on ne voit pas que la société humaine ait jamais vécu de ses vaines inventions, et que l'ombre de divinité, devant laquelle le philosophisme peut s'incliner sans s'imposer beaucoup de sacrifices, ait jamais procuré au monde aucune réalité de droit et d'obligation.

L'école du droit de la nature et des gens, école honnête et respectueuse de la tradition de l'humanité sur le bien et le mal, fonde toutes ses spéculations sur une certaine notion abstraite de justice, dont la source éloignée est en Dieu, mais dont la source pro-

chaine est la conscience du genre humain dirigée par la saine raison. Cette école n'est point athée; elle reconnaît Dieu comme auteur suprême de toutes les lois; mais c'est dans l'ordre naturel, et par les voies de cet ordre seulement, qu'elle cherche Dieu, et qu'e le détermine la loi qu'il a donnée aux individus et aux nations.

C'est la révolte du protestantisme contre l'autorité catholique qui a conduit les jurisconsultes du dix-septième siècle à cette conception diminuée, insuffisante, impuissante, de la loi internationale. En l'absence d'une autorité doctrinale autour de laquelle les peuples puissent se rallier, on se persuada que l'on trouverait, dans l'ordre des principes purement naturels, par voie de déduction rationnelle, les règles fondamentales du droit international. C'était la marche fatale des choses, une fois l'autorité catholique supprimée. Néanmoins, ceux qui parmi les protestants étaient restés sincèrement chrétiens, essayèrent de donner au droit des gens la base doctrinale qu'ils donnaient à leur foi religieuse, et pour règle souveraine, dans l'ordre du droit, ils prirent l'Écriture.

Grotius, par son idée malheureuse d'un système de sociabilité qui subsisterait « même quand on accorderait qu'il y a pas de Dieu, » avait ouvert la voie au pur rationalisme, et pourtant il introduisait dans le droit des gens les lois positives du christianisme. « Je me sers, disait-il, du Nouveau Testament pour enseigner ce qui ne peut être appris ailleurs, ce qui est permis aux chrétiens, et cela même, contrairement à ce que font la plupart, je l'ai distingué du droit de la nature, ayant la certitude qu'une loi si sainte nous impose une pureté

supérieure à celle que le droit naturel, réduit à lui-même, exige de nous. » Plus d'un, entre les jurisconsultes protestants les plus éminents, ont posé, comme source principale du droit des gens, la révélation positive des saintes Écritures, nous l'avons vu plus haut. De nos jours, on a proposé comme base de la paix sociale, dans un monde que tant de croyances diverses se partagent, le décalogue éternel.

Mais où est, dans ces hommages rendus à la vérité et même à l'autorité divine, où est le caractère positif, où est le commandement précis, indiscutable qui caractérise toute loi véritable? Que ne peut-on pas faire sortir, par l'interprétation individuelle, de ces règles générales de moralité, même lorsqu'on les tient pour écrites sous l'inspiration de Dieu? Qu'est-ce que le protestantisme a fait de tout le droit social depuis trois siècles? Et encore a-t-il été contenu par l'autorité de l'Église catholique, exerçant indirectement son influence, par l'opinion, sur les confessions séparées. L'ordre international, qui a pris sa règle dans ce christianisme vacillant et complaisant, a-t-il répondu à l'idée qu'on se fait d'une société vivant régulièrement sous une loi de justice dont les principes suffisamment connus, définis et consacrés par le temps, garantissent sérieusement tous les droits.

Sans doute ce système est bien supérieur au système du droit de la nature. Dans la conception protestante de l'ordre social, il y a un fond d'idées chrétiennes, de moralité chrétienne, dont tous conviennent, et qui conserve à la société une certaine unité et une certaine cohésion; tandis que, sous l'empire du droit purement naturel, l'arbitraire de la conscience individuelle, et la domination

de l'intérêt propre, peuvent se donner libre cours et se créer, par des interprétations erronées, une justice à leur gré. Mais si la fantaisie des interprétations a moins de latitude dans le protestantisme, elle en conserve néanmoins assez pour ôter à la loi internationale le caractère de généralité et de fixité qu'elle doit avoir.

Il ne faut donc demander ni à l'un ni à l'autre de ces systèmes le type d'ordre international vers lequel les efforts des peuples doivent tendre.

Où prendre donc, dans l'état présent des choses, la règle nécessaire?

En fait, lorsque les croyances sont éteintes, ou lorsqu'elles sont incertaines et diverses au point qu'aucune règle commune de conduite n'en peut sortir, il ne reste qu'à faire appel à certains principes généraux de la raison, à ce que Bynkershoeck appelait la *ratio magistra juris gentium*, dernier soutien d'un édifice ruiné de toutes parts. A la rigueur, on pourrait, avec de la bonne foi et de la logique, tirer de ces principes, qui sont, au fond, des principes chrétiens, un ordre de justice, fragile, il est vrai, suffisant néanmoins pour préserver la société internationale des derniers excès. Mais d'abord, pour cela, il aurait fallu que la droite raison ne s'égarât jamais, chose difficile dans un monde où, par l'effet de la foi diminuée, fermentent toutes les passions qui peuvent troubler l'existence des peuples. Puis il y a à considérer que la société internationale, comme toutes les sociétés, a droit de prétendre à quelque chose de meilleur et de plus élevé que ces résultats tout négatifs, le progrès moral et le progrès matériel étant dans l'ordre normal de la vie humaine. Un principe qui ne peut donner aux peuples

qu'un repos précaire, une paix douteuse, une expansion restreinte, une prospérité abaissée, n'est pas le principe auquel il faille s'arrêter, lorsqu'on cherche les lois de la société internationale, telle qu'elle doit être pour répondre au dessein providentiel.

D'ailleurs, de quoi peut-on être assuré pour l'avenir, dans un monde qui prétend vivre sous le seul empire de la raison? Or, cette question de l'avenir se pose nécessairement pour toute société, pour la société internationale autant au moins que pour toutes les autres.

Dans les sociétés ou règne la liberté de conscience, où le doute a ébranlé, et trop souvent détruit, toute foi à l'ordre surnaturel et livré les esprits à d'éternelles disputes, en de pareilles sociétés, on ne trouve d'autre moyen d'établir un ordre acceptable pour tous, que de fonder le régime légal sur un certain minimum de vérités dont tous conviennent. Le grand péril est alors que, les convictions s'abaissant toujours, l'ordre légal n'aille toujours s'abaissant avec elles. N'est-ce pas le spectacle que nous donnent les sociétés contemporaines? et dans un tel état social, n'y a-t-il pas lieu de tout craindre? Mais qu'y faire, sinon travailler énergiquement à restaurer, dans les intelligences et dans les consciences, les vérités fondamentales qui doivent relever la société, en relevant les idées et les mœurs, et, en attendant, vivre, comme on peut, de ce qu'on a.

Il faut rendre au monde la stabilité des principes qui seule peut nous rendre la stabilité de la vie. Il faut, par une franche acceptation des vérités nécessaires, assurer à la société des peuples, avec la sûreté des relations, son mouvement naturel, sa puissance d'expansion et de per-

fectionnement; il le faut sous peine de ruine et de mort. On ne peut, dans une situation si périlleuse, s'arrêter aux demi-vérités.

La loi catholique donne le type de la loi internationale. — Aujourd'hui plus que jamais, chercher le mieux, est pour tous, en toute chose, un devoir impérieux. En traitant des lois de la plus étendue et de la plus compliquée des sociétés dans lesquelles s'accomplit la destinée terrestre de l'homme, pour fixer l'idéal dont la recherche s'impose, il faut partir du principe moral le plus élevé, le plus complet, le mieux défini et qui sera, par cela même, le plus efficace : tout le succès dépend de là. En possession de ce principe, on marque avec sûreté le but que cette société doit se proposer; on détermine les moyens par lesquels elle peut espérer de l'atteindre, ou, du moins, de s'en approcher de jour en jour davantage. Par ce principe, qui doit servir de point de comparaison, on peut juger les institutions et les pratiques de notre vie publique, savoir au juste en quoi elles peuvent servir ou nuire dans le travail de restauration sociale imposé à notre époque.

Si l'on n'avait, en ces questions si difficiles à saisir et à préciser, un idéal, c'est-à-dire un type de vérité morale sur lequel on puisse se diriger, duquel on puisse rapprocher les systèmes aujourd'hui en vigueur avec leurs conséquences, on pourrait arriver à un empirisme plus ou moins sensé, à un système d'expédients plus ou moins heureux et habile, mais on n'aurait rien fait pour établir les règles d'une véritable science du droit international.

Cet idéal, ce type d'ordre moral auquel tout doit se

rapporter et se mesurer dans les sciences qui ont pour objet la conduite de l'homme et l'accomplissement de sa destinée, nous, catholiques, nous le tenons de Dieu même, et nous le portons partout avec nous. La tradition biblique, la tradition évangélique, sources de toute vérité sociale, gardées, développées, dans toute l'étendue et la rigueur de leurs conséquences, par l'Église, nous fournissent la base inébranlable du système des relations internationales, tel que le réclame et le comporte la civilisation moderne.

Le caractère même du droit des gens, la tâche qui incombe, à raison de ce caractère, au jurisconsulte qui en expose les règles, rendent particulièrement nécessaire la possession d'un type de vérité morale sur lequel aucune contestation ne puisse s'élever. En effet, nous le disions il n'y a qu'un instant, dans l'ordre international, nous n'avons pas seulement à interpréter une loi sur le fond de laquelle nul doute ne peut s'élever, parce qu'il est reconnu qu'elle est régulièrement portée par le pouvoir compétent. Outre la question du sens et de la portée du texte de la loi, qui fait l'objet principal du travail du jurisconsulte lorsqu'il s'agit de la loi d'un État particulier, nous avons à traiter dans le droit des gens une question, préalable à toute autre, la question de la justice et de la convenance de la loi. Cette question, qui est la matière propre de la philosophie du droit, ne se présente, dans le droit positif, qu'accidentellement, amenée par quelque nécessité de l'interprétation. Ici elle est fondamentale, vu qu'il y a lieu, à défaut d'un pouvoir qui impose sa volonté aux États, non seulement d'interpréter la loi, mais de la déclarer.

Pour ce jugement sur la valeur intrinsèque de la loi, ce sera la loi morale de l'Église catholique qui nous fournira la règle. La puissance qui, en créant la civilisation moderne, a créé le droit des gens suivi jusqu'au commencement de ce siècle par tous les grands États, la puissance qui a fait de l'Europe ce qu'elle est aujourd'hui, aurait bien le droit, toute question d'orthodoxie à part, de voir respecter sa parole par ceux qui cherchent la vérité en matière de relations internationales. Pour nous, qui croyons que la loi de l'Église est la loi de Dieu, nous ne pouvons chercher ailleurs la vraie source du droit des gens.

La loi de Dieu oblige l'homme en toutes les conditions où il peut être placé. Elle l'oblige pour la vie publique comme pour la vie privée; elle oblige la société comme l'individu, la société internationale comme les sociétés particulières. Toutefois, lorsqu'on applique la loi morale à des personnes collectives, comme sont les États qui forment la société des peuples, il y a lieu de tenir compte du mode particulier d'existence de ces personnes. La loi morale, la règle de conduite prise en elle-même, ne peut subir aucun changement, sans doute, mais le mode suivant lequel on l'applique peut être différent à raison des conditions spéciales d'existence du sujet. Sous cette réserve, la loi de Dieu, définie et interprétée par l'Église, fera le fond de toutes les règles du droit des gens, et sur ce terrain d'une inébranlable solidité s'élèvera tout l'édifice de l'ordre international.

Méthode déductive. — La théologie, procédant avec la pénétration et la rigueur qui lui sont propres, applique à la vie collective des sociétés les principes di-

vins sur le bien et le mal. Elle en tire sur toutes les questions capitales de l'ordre international, sur la souveraineté, le droit de domaine, les obligations, les traités. la guerre, des solutions dont l'ensemble constitue un exposé du droit des gens dans ses principes supérieurs. De ces principes on peut faire sortir, par voie de conséquence, tout le système des droits particuliers des États dans toutes les relations qui naissent, soit de la nature des choses, soit des conditions d'existence propres à chaque État ou à chaque groupe d'États.

Appuyée avant tout sur la révélation, la théologie interprète et développe, en matière de droit international, les commandements divins, par les principes de l'ordre rationnel. Ces principes, elle les tire de la nature sociale de l'homme, de la fin qui est assignée aux nations dans le plan providentiel du monde, des conditions générales de leur existence les unes à l'égard des autres. Elle pose ainsi, par la foi et par la science, les assises premières et indestructibles sur lesquelles se fixent les coutumes dont l'ensemble forme le corps du droit des gens.

Détermination historique du droit des gens, méthode inductive. — Nous disons les premières assises du droit des gens, car l'édifice lui-même, pour s'élever dans sa réalité et dans son ampleur naturelle, demande d'autres éléments. On ne pourrait, sans tout écourter et sans fausser la conception même de la science dont on prétend tracer le système, borner le droit des gens, suivant la méthode de l'école du droit de la nature, aux règles générales de justice appliquées, par la déduction logique, à toutes les éventualités de la vie internationale.

L'élément rationnel ne domine pas exclusivement dans

le droit des gens. Sans doute rien ne peut s'établir, rien ne peut se conclure légitimement, rien ne peut se faire entre nations, au mépris des lois de la justice universelle. Les principes supérieurs de la justice, contenus dans la loi divine, forment le cadre obligé de toutes les dispositions qui règlent pratiquement les rapports des États; mais ces dispositions dépendent des circonstances extérieures, des conditions morales et matérielles propres à chaque époque et à chaque civilisation. Cet élément particulier, local, personnel en quelque sorte, détermine le mode d'application des principes universels de la justice. Le droit des gens, dans sa vérité concrète, se compose de faits aussi bien que de principes; les uns ne peuvent aller sans les autres. Sans les principes, les faits n'auraient point de légitimité; sans les faits, les principes manqueraient de réalité pratique.

L'induction, qui tire des faits la règle habituellement suivie, acceptée par les peuples, a donc sa part dans les procédés du droit des gens, aussi bien que la déduction. Prises chacune séparément, l'école dogmatique et l'école historique ne donnent du droit des gens qu'une notion incomplète et, par cela même, erronée. Lorsqu'on les fait marcher ensemble, et que l'on combine leurs procédés, le droit des gens prend son vrai caractère, il répond à la vérité des relations de la société internationale.

Induction, déduction et coutume. — Le droit des gens est une coutume. C'est par le double procédé de l'induction et de la déduction que cette coutume peut être reconnue, rectifiée, définie et fixée.

Dans le droit civil et dans le droit public particulier des nations, la coutume tient une grande place. Il y a

même des législations où elle tient la plus grande place. Toutefois, quand l'homme, par le cours progressif de la civilisation, possède plus complètement et avec plus de réflexion le monde qui l'entoure, quand la facilité et l'étendue des relations ont mis dans l'ordre civil plus d'unité et plus de régularité, il est naturel que la société ordonne avec plus de précision et qu'elle généralise davantage sa législation ; de là la loi écrite et la codification, que l'on voit succéder partout à la coutume. Mais la loi écrite suppose un pouvoir régulier qui la porte et l'impose. Il n'y a point entre les nations de pouvoir ainsi établi et reconnu. Un pareil pouvoir ne pourrait être institué sur les peuples que par un consentement général dont il n'y a pas d'exemple : c'est donc la coutume, et non la loi écrite, qui règle dans le détail les rapports internationaux.

Cette coutume peut résulter, ou bien d'une longue pratique attestant un acquiescement tacite aux règles suivies, ou bien de traités maintenus ou constamment renouvelés durant un laps de temps assez considérable pour qu'on puisse en inférer le consentement tacite.

On ne pourrait donc établir les lois de la société internationale si l'on ne relevait tous les faits qui montrent comment s'appliquent, dans les cas particuliers, dans les détails de la pratique internationale, les principes de justice générale qui fournissent le fond et la règle suprême de tout le système. L'observation des faits de la vie internationale, la généralisation de ces faits donnant naissance, par l'induction, à des règles, à des lois reçues entre les peuples, tout ce travail d'observation, d'induction, de généralisation est essentiel à la science du droit

des gens ; il y prend place aussi naturellement, aussi nécessairement que la constatation des principes premiers établis d'autorité divine, et qui servent à justifier d'abord, puis à rectifier, à étendre, à compléter, par voie de déduction, les coutumes que les peuples pratiquent entre eux.

La société catholique possédait, en leur plénitude, ces deux éléments de l'ordre international. Sous l'empire d'une loi dont la foi des peuples acceptait tous les principes, la coutume se fixait et s'étendait à mesure que les relations internationales se multipliaient et se compliquaient.

La société catholique eut donc une coutume catholique. Plus tard, les sociétés protestantes eurent une coutume protestante. Cette dernière, par suite de l'ébranlement de la foi et de la diminution de l'obéissance dans les sociétés qui restèrent attachées à l'Église catholique, devint la coutume générale des États européens. Plus tard encore, lorsque la Révolution eut fait passer son niveau sur tous les peuples modernes, les idées nouvelles marquèrent leur trace dans la coutume internationale, mais sans la modifier dès l'abord aussi radicalement qu'on aurait pu s'y attendre. Répondant toujours à la conscience des peuples, dont les violences révolutionnaires n'ont pu arracher encore certaines idées maîtresses, fruit d'une longue formation chrétienne, la coutume contemporaine conserve un fond de principes de justice, dont la politique indépendante s'affranchit sans doute trop facilement, mais auquel l'opinion sait faire appel dans les crises suprêmes de la vie sociale.

Dans les termes de la fidélité catholique où nous vou-

lons nous placer, il faut prendre pour méthode d'étudier la coutume actuelle, en la rapprochant de la coutume des temps antérieurs, et en la jugeant d'après la parole de vérité qui est notre règle suprême.

C'est ici que se réalise le concours de la méthode inductive et de la méthode déductive, duquel doit résulter un système de droit des gens où la vérité dogmatique et la vérité pratique se rencontrent et se confondent. Prenant la question au point de vue de l'état présent des choses, le procédé à suivre est de ramener toujours la coutume internationale aux principes de justice chrétienne dans lesquels réside notre critérium de vérité sociale. De là, la nécessité d'une continuelle réfutation du droit nouveau dont la tendance est de rompre avec tout ce qui reste dans notre coutume de principes chrétiens, et de mettre à la place les dogmes rationalistes de l'école humanitaire. On ne pourrait sans cela établir et justifier le système des lois qui doivent régir l'ordre international.

Résumé. — Résumons les idées que nous venons d'émettre sur la reconstitution du droit international.

En cette partie du droit, comme en toute autre, le point de départ c'est la loi, une vraie loi, c'est-à-dire une règle de conduite émanant d'un supérieur en possession de l'autorité, en droit de commander de façon à obliger, sous la menace de justes châtiments, tous ceux qui relèvent de son pouvoir.

Entre les nations qui n'ont point, dans l'ordre temporel, de supérieur, cette loi ne peut être que la loi positive donnée par Dieu aux hommes, loi que l'Église catholique promulgue, garde et applique, en qualité d'or-

gane unique et souverain de l'autorité divine sur la terre.

Toutes les actions des hommes, tous les rapports qu'ils peuvent avoir entre eux, tombent sous l'empire de cette loi. La société internationale y est soumise comme toutes les autres sociétés. La tâche du juriste est d'en faire l'application à toutes les relations que cette société comporte.

Cette loi qui oblige tous les hommes, tous les hommes ne la respectent pas. Mais la perfection sociale est toujours en proportion du soin qu'on met à l'observer. Dans les États particuliers, les règlements portés par les pouvoirs publics pourvoient à l'observation de cette loi des lois, de façon à maintenir l'ordre essentiel de la vie sociale. Dans la société des peuples, qui ne possède aucune souveraineté politique organisée pour imposer la loi, l'ordre ne peut résulter que de l'adhésion de tous aux commandements divins. La force de cohésion de cette société, sa puissance de perfectionnement, sont en proportion de la fidélité des peuples envers Dieu et sa loi.

Le jurisconsulte qui expose les lois de la société internationale doit donc, en toutes les parties de son sujet, mettre en lumière l'idéal de perfection vers lequel l'homme a le devoir de s'avancer toujours. La loi divine lui fournit, en chaque question, les traits de cet idéal, que les nations réaliseront, suivant la mesure de perfection que comporte la nature humaine, et dans les conditions particulières de la vie internationale.

En ce qui précède, tout se fait par le procédé de la déduction. On tire *à priori*, de principes reconnus certains, toutes les conséquences dont l'ensemble constitue une théorie générale des rapports internationaux. Mais pour avoir, dans sa réalité, le système du droit des gens, il y

a autre chose à faire. Les principes, il est vrai, dominent et régissent tout. Ils tracent un cercle de vérités et de justice absolue dont la pratique ne doit pas sortir. Mais il faut qu'ils trouvent leur application par des dispositions particulières, réglant par le détail l'ordre spécial et le mouvement de chaque jour dans la vie internationale.

L'activité sociale se diversifie suivant les temps, les races, les conditions extérieures de l'existence. Les caractères, les mœurs, les traditions, créent pour les peuples des modes de vivre qui leur deviennent naturels, et auxquels les lois doivent s'adapter. En nombre de questions où la moralité n'est pas intéressée, les peuples conservent la liberté de choisir ce qui convient le mieux à leurs goûts et à leur intérêt. Toute législation offre donc, à côté de l'élément absolu qui est donné par les principes, l'élément contingent qui répond au côté variable et accidentel de la vie. La loi, dans sa réalité concrète, ne laisse voir les principes que sous les faits dont elle règle l'ordre. A ces faits correspondent une multitude de dispositions spéciales, compliquées, dont il faut d'abord, en les constatant, apprécier la légitimité et l'utilité, et dont il faut ensuite préciser le sens, le caractère et la portée.

Lorsqu'il s'agit, comme dans le droit des gens, d'une législation dont les règles ne se déterminent que par l'adhésion commune et la pratique constante, le procédé naturel pour en fixer la teneur, est de relever les faits, de les coordonner, de les généraliser en les soumettant au contrôle des principes. Les jurisconsultes du droit des gens ont donc pour tâche, avant de donner l'interpréta-

tion juridique dans les espèces controversées, de reconnaître la coutume reçue entre les nations. On peut même dire qu'en cela consiste la partie principale de leur tâche.

Il faut donc qu'à la méthode de déduction se joigne, lorsqu'on trace le système du droit des gens, la méthode d'induction. Constater par l'observation les applications que la liberté humaine a faites des principes, est aussi nécessaire, pour arriver à former le système des lois qui règnent entre les nations, que de reconnaître les principes qui imposent aux faits leur règle suprême et invariable. Les deux méthodes employées séparément ne peuvent pas conduire au résultat cherché. Il faut que l'école dogmatique et l'école historique marchent de concert, qu'elles unissent et coordonnent leurs procédés et leurs labeurs.

C'est par l'emploi simultané des deux méthodes que la coutume internationale, qui est en réalité le droit des gens, sera reconnue en fait et jugée en principe; l'un et l'autre sont de nécessité pour que la coutume, épurée et fixée, prenne le caractère d'une législation répondant aux conditions d'existence et de progrès de la société internationale.

La science ainsi traitée prend le caractère pratique, sans lequel toute investigation dans le domaine des lois, faute de suivre la nature, manque de sérieux et de portée. Et d'un autre côté elle échappe au danger, très grand de nos jours, d'aller se perdre dans un empirisme qui serait sa ruine, car il est de l'essence de la science de juger aussi bien que de constater. Toujours attentive à suivre l'idéal que la loi de l'Église lui fournit, la science apprécie le droit avec le caractère que le passé lui a im-

primé, et dans la forme que le présent tend à lui donner.

Un exposé des règles du droit des gens ainsi entendu est une continuelle invitation aux peuples de réaliser, dans la coutume qui règle leurs mutuels rapports, le bien dont Dieu a fait le but dernier de leur vie, et, par le bien, de s'assurer l'utile, que l'homme a le droit de rechercher comme moyen d'accomplir sa destinée temporelle.

CONCLUSION.

Étions-nous dans le vrai lorsque nous affirmions, au début de cette étude, que le péril social existe aujourd'hui dans l'ordre international, aussi bien que dans l'ordre politique et dans l'ordre économique? On peut en juger, maintenant que nous avons mis en regard de la société et de la loi internationales telles qu'elles devraient être, le tableau des égarements de la pensée contemporaine sur le droit des gens, et des transgressions de la justice par les pouvoirs qui s'inspirent des dogmes humanitaires.

Dans les théories du droit nouveau tout est faussé : le caractère de la société internationale, la notion de sa destinée suivant l'ordre providentiel, la nature même des lois qui déterminent son mode d'existence et qui président aux rapports des nations. Sous prétexte de grandir l'humanité en lui attribuant le droit de faire, d'elle-même et souverainement, loi sur toutes choses, on a mis partout la confusion, l'instabilité, l'impuissance, la loi qui doit établir l'ordre dans la société humaine,

n'ayant plus ni certitude ni autorité. Par le désir aveugle de soustraire l'homme à toute souveraineté qui n'aurait point sa source dans la raison, on l'a fait l'esclave, quelquefois d'une idée absolue, d'une force immanente à l'espèce, animant, poussant, gouvernant tout; d'autres fois d'un instinct qui obéit à l'influence des circonstances et des milieux; si bien que, sous l'action d'un fatalisme que l'on croit libérateur parce que l'on met son principe dans la seule nature humaine, l'ordre de la liberté a fait place à l'ordre absolu de l'évolutionnisme hégélien, ou du déterminisme positiviste, et que, dans ce renversement de toutes les données fondamentales de la vie humaine, le droit a péri en même temps que la liberté.

Quel sort attend les peuples en cette effroyable ruine de tout le monde moral? Comment échapperont-ils à la domination de la force, qui s'impose irrésistiblement dès que le droit a perdu son empire, et qui ne peut pas rencontrer grande résistance lorsqu'elle est si pleinement justifiée par la logique du fatalisme panthéistique?

L'inquiétude a gagné tous les esprits attentifs aux problèmes de la vie publique. On s'effraie de l'anarchie qui envahit le monde international; on se demande où s'arrêteront les appétits annexionnistes, avec les facilités que leur prête le droit humanitaire. Dans tous les rangs, même parmi ceux qui ne voient les choses que de loin et confusément, et dont les jugements sont dictés par l'instinct plus que par le raisonnement, même parmi ceux-là, on se sent troublé par les perpétuelles menaces du droit nouveau. L'incertitude sur les droits jusqu'ici les moins contestés, sur les situations les mieux établies,

l'instabilité habituelle de tous les rapports dans la politique générale, jettent partout la crainte, l'hésitation, la défiance, et créent des difficultés de chaque moment, dans l'ordre économique autant que dans l'ordre politique.

Depuis que chacun se fait à soi-même sa justice, quel trouble dans le monde! Que de possessions aujourd'hui tolérées et qui n'ont pas même l'apparente justification que donne la victoire! Que de guerres sans motifs avouables! Que de violences sans autre raison que l'intérêt du plus fort! Que de confiscations sans ombre de droit! Que de complicités dans les œuvres iniques de l'annexion moderne! Que d'attentats de tout genre, effrontément préparés et froidement perpétrés, qui ôtent toute sûreté aux relations internationales et font surgir entre les peuples la question sociale!

A bien considérer les choses, quelle différence peut-on faire, entre l'ouvrier utilitaire qui jette un œil d'envie sur la richesse du propriétaire, son voisin, et qui s'autorise de certaines théories de socialisme pour se ménager la facilité d'en prendre sa part? Quelle différence faire entre cet ouvrier qu'on ne sait assez maudire, et le souverain qui, trouvant à sa convenance le royaume du prince son voisin, étale son zèle pour certaines théories d'annexion qui lui donneront le moyen d'incorporer à ses possessions, sous prétexte de nationalité ou de quelque autre chose, le territoire, objet de sa convoitise? Le fait de l'un est-il plus destructif de l'ordre social que le fait de l'autre?

Oui, c'est bien la question sociale, la question des rapports naturels, fondamentaux, de la vie sociale, la ques-

tion de l'existence même de la société, qui se pose aujourd'hui entre les peuples, comme elle se pose, au sein de chaque peuple, entre les individus et les classes.

Cette question, qu'on n'envisage qu'en tremblant lorsqu'elle s'offre à nous dans la vie intérieure des États, dans leur vie économique particulièrement, ne nous inquiète pas au même degré, à la première vue, lorsque nous la rencontrons dans le domaine de la politique générale. Quand il s'agit de l'ordre économique et des multiples intérêts qui s'y rattachent, nous nous sentons atteints dans notre existence de chaque jour, dans nos rapports avec ceux dont l'action est, à tous les instants, mêlée à notre action, si étroitement et en de telles complications, que notre bien-être et notre repos sont en quelque sorte à leur merci. Il n'en est pas de même de la question internationale. Elle naît et prend ses développements dans des régions supérieures. Ce n'est qu'à distance, et par des contre-coups répétés, qu'elle frappe les masses. Mais l'ébranlement qu'elle imprime au monde finit par affecter toutes les sociétés et par les troubler jusque dans leurs moindres intérêts. Les sociétés ne sont pas atteintes par les événements ou par les embarras de la politique générale, comme elles le sont par les commotions et les désordres de leur vie économique, c'est évident; le mode de perturbation n'est pas le même des deux côtés. Mais si l'on va au fond des choses, on reconnaît que les causes de perturbation ne sont pas différentes : c'est l'oubli, le mépris des vérités premières, la suprême révolte des esprits qui, en rejetant Dieu, ont rompu avec tout ordre vrai de morale et de justice; c'est la prédominance générale de l'individualisme, con-

séquence inévitable de la prétention humanitaire à l'indépendance souveraine de la raison.

D'un côté comme de l'autre, la vraie question, la seule à bien dire, c'est de trouver la voie de retour à ces principes nécessaires, à ces vérités de tradition, dont le respect est la condition de toute paix, de toute sécurité, de toute prospérité. Et quand je parle de retour aux principes, je n'ai point en vue, cela va de soi, un simple assentiment théorique aux vérités que la philosophie et la théologie nous enseignent, mais un retour sérieux qui ait son effet pratique dans les croyances et dans les mœurs.

C'est une révolution morale, une des plus profondes et des plus laborieuses, que ce mouvement d'une société revenant sur ses pas pour recouvrer la vérité qu'elle a perdue en s'égarant à la poursuite de trompeuses nouveautés. Une révolution qui, pour être efficace, doit pénétrer au plus intime de la conscience des peuples, ne sera pas l'œuvre d'un jour. Que d'obstacles à surmonter pour rétablir l'harmonie dans une société où la passion humanitaire a éveillé toutes les prétentions et toutes les rivalités utilitaires! Que sera-ce lorsqu'on aura affaire aux égoïsmes et aux ambitions des empires et de ceux qui leur commandent, lorsqu'il s'agira de faire rentrer dans l'ordre les appétits de domination et d'agrandissement, qui n'exercent que trop de ravages même quand les doctrines acceptées des sociétés les condamnent, et qui ne doivent plus connaître de frein lorsque les conceptions de morale et de droit reçues dans les régions politiques les absolvent et les glorifient.

Le désarroi international, dont nous sommes les témoins inquiets et humiliés, procède des doctrines; c'est

sur le terrain des doctrines qu'il faut y chercher remède. Comment aujourd'hui accomplir la révolution nécessaire dans la doctrine et dans la pratique internationale, si ce n'est en s'adressant à l'opinion, la seule autorité que veulent bien admettre les sociétés humanitaires et démocratiques, la seule à laquelle elles rendent hommage et accordent confiance. C'est qu'en effet, Dieu et sa loi n'étant plus reconnus, la société, qui ne croit plus qu'à elle-même, ne peut avoir d'autre guide que l'opinion, d'autre loi que ses mobiles volontés. Nous-mêmes, qui ne voyons dans la suprématie de cette puissance éphémère qu'une usurpation contre laquelle nous protestons, nous-mêmes il faut bien que nous tâchions de nous en faire écouter. Pourrions-nous sans elle ramener la société à l'amour de la justice telle que Dieu l'a établie, au respect et à la pratique de ce droit social donné d'en haut, sous la protection duquel les nations chrétiennes grandirent et parvinrent à un état de sécurité et de liberté qui sans doute ne fut point sans mélange, mais qui fut tel néanmoins que jamais, avant que l'Église catholique eût pris possession de l'Europe, on n'avait vu rien de pareil.

Les dispositions de l'opinion étant ce qu'elles sont, il n'y a qu'un procédé pour se faire comprendre d'elle, c'est le procédé scientifique. Il est d'ailleurs à remarquer que, pour la reconstitution du droit des gens et de l'ordre social auquel il répond, la science est appelée à remplir un rôle particulier, à accomplir une tâche dont elle seule est capable.

La loi internationale est une coutume, et la coutume procède de l'opinion. Il n'y a point entre les nations de

pouvoir organisé qui rassemble les éléments de la loi et en formule les dispositions. Ce qui se fait, pour chaque État, dans les conseils du gouvernement, se fait, pour le droit des gens, par la recherche scientifique. La science affirme, définit, élucide les principes de l'ordre international; elle en montre l'enchaînement, en fixe la portée, en développe les applications. Par une minutieuse enquête sur toutes les particularités de la vie des peuples, dans la paix et dans la guerre, elle dégage les faits qui réclament une réglementation juridique; elle éclaire le travail social d'où sort la coutume internationale.

En traitant de la méthode à suivre pour établir le système général des lois qui régissent l'ordre international, j'ai marqué le rôle de la science dans l'œuvre de la restauration chrétienne du droit des gens. Cette œuvre n'est point affaire de doctrine seulement et de pure vérité spéculative. Il s'agit d'une loi qui impose aux peuples des obligations; il s'agit des règles, toutes positives et pratiques, de la morale appliquée aux rapports des États. La science qui expose ces règles ne serait pas ce qu'elle doit être, elle n'aurait pas le caractère qu'elle doit avoir, si elle se renfermait dans la région des vérités purement théoriques. Séparer la règle morale, découlant de la nature des choses, du principe pratique qui doit en assurer l'efficacité, ce serait fausser la notion même de la loi. Or, la loi n'oblige que par l'autorité de Dieu. La considérer autrement, faire abstraction, dans une œuvre de restauration sociale, quelle qu'elle soit, du principe qui donne à la loi sa vertu pratique, ce serait rendre l'œuvre absolument vaine et perdre en un stérile jeu d'esprit une activité, des forces, un dévouement dont on pourrait, en

suivant les voies indiquées par la nature, tirer de merveilleux résultats.

C'est ainsi que l'entendent les généreux chrétiens qui, en divers pays, ont pris l'initiative d'une œuvre de restauration du droit des gens. C'est à l'autorité de Dieu qu'ils font appel, et nous les avons vus, nonobstant la divergence de leurs croyances, chercher, près de celui qu'il a constitué son représentant sur la terre, la lumière et la force.

Les peuples ont le sentiment profond de cette nécessité d'une action surhumaine pour leur conserver, ou pour leur rendre lorsqu'ils sont ébranlés et obscurcis, les principes de la saine justice. En dépit de tous les sophismes humanitaires, la question romaine leur apparaît comme la première des questions du temps. Bien que certains refusent d'en convenir, personne ne s'y trompe : le monde international ne retrouvera son équilibre que lorsque la puissance pontificale, qui est, comme la justice qu'elle garde et enseigne, la première des puissances de ce monde, aura récupéré la pleine indépendance attachée à sa souveraineté séculaire, lorsqu'elle sera rentrée dans ces droits qui, depuis mille ans, ont subi tant d'attaques et qui, depuis mille ans, ont toujours fini par triompher.

Qui pourrait se faire illusion sur la difficulté de cette entreprise de restauration de la justice chrétienne dans le droit des gens? C'est un monde à soulever. Pense-t-on que l'homme puisse y réussir s'il est seul, s'il ne prend son point d'appui hors du monde, au-dessus du monde? C'est au principe divin qu'il faut faire appel; or ce principe. c'est la vérité intégrale, la vérité qui ne souffre ni obscurcissement, ni diminution, ni partage. Dans le com-

bat contre des erreurs qu'un siècle d'entêtement humanitaire a si fortement enracinées, que ferions-nous avec des vérités atténuées, à demi effacées par le soin de plaire à ceux que nous devons éclairer pour les gagner, et que nos complaisances ne font que confirmer dans leur égarement?

La vérité sociale nous vient, comme toute vérité, de cette chaire où Dieu l'a fait asseoir en la personne du successeur de Pierre. Prenons-la telle que le docteur infaillible nous la propose. Arrière l'opportunisme dont les frayeurs, les hésitations et les habiletés toujours fuyantes, paralysent toutes les forces et finissent par ôter le sens de la vérité à ceux même qui veulent la servir.

L'humanité atteindra-t-elle jamais à la réalisation de l'idéal catholique dans l'ordre international? On peut en douter, si l'on envisage sa faiblesse et si l'on interroge l'histoire. Mais il n'est pas impossible de sauver le droit des gens, d'en arracher les semences d'erreur et d'iniquité que le philosophisme humanitaire y a répandues à pleines mains, et de faire luire dans ses enseignements, purgés du venin rationaliste et révolutionnaire, les clartés de la justice chrétienne.

Il n'est pas impossible de rendre au monde le respect du droit, avec le respect de la puissance établie de Dieu pour en garder les principes, et pour y rappeler les pouvoirs qui seraient tentés de le mépriser.

Ne nous lassons pas de rappeler, à une société qui les a presque oubliés, les principes que l'Église n'a cessé d'enseigner, qu'elle a toujours opposés, qu'elle oppose encore à l'heure présente, aux attaques furieuses des sectes conjurées contre elle. Écoutons celui qui est, au mi-

lieu de nous, le maître de toute doctrine et le guide en toute œuvre de restauration chrétienne : « Les principes chrétiens possèdent, est-il dit dans l'encyclique *Libertas præstantissimum*, une merveilleuse efficacité pour guérir les maux du temps présent, ces maux dont on ne peut se dissimuler ni le nombre ni la gravité, et qui sont nés, en grande partie, de ces libertés tant vantées, et où l'on avait cru voir renfermés des germes de salut et de gloire. Cette espérance a été déçue par les faits. Au lieu de fruits doux et salutaires, sont venus des fruits amers et empoisonnés. Si l'on cherche le remède, qu'on le cherche dans le rappel des saines doctrines, desquelles seules on peut attendre avec confiance la conservation de l'ordre et, par là même, la garantie de la vraie liberté. »

Suivons cette direction qui ne peut nous égarer. Tout en usant des ressources que la science nous offre pour ramener les esprits à la vérité, n'oublions pas que ce serait peu de gagner seulement les esprits. La science ouvre la voie en éclairant l'intelligence qui révèle à la volonté le bien à aimer et à suivre. Mais l'expérience nous dit que, trop souvent, le bien connu n'est ni aimé ni suivi comme il devrait l'être. En aucune question de salut social, ni dans l'ordre politique, ni dans l'ordre économique, ni dans l'ordre international, on ne fera rien qu'en gagnant les âmes, et jamais les âmes ne se donneront qu'à la puissance qui a reçu d'en haut la mission de les conquérir et de les gouverner. La propagande, sur le terrain de la science et de la politique, apporte aux œuvres de restauration sociale une force auxiliaire qui n'est certes pas à dédaigner; mais la force principale, la force décisive, est ailleurs. Pour résoudre la question de

la restauration chrétienne de l'ordre international, la plus haute, la plus grave peut-être des questions sociales qui se débattent aujourd'hui, c'est au cœur des sociétés qu'il faut aller. Ce n'est pas la science, ce n'est pas la politique, c'est Dieu seul qui tient dans ses mains le cœur des nations.

FIN.

TABLE ANALYTIQUE.

LIVRE I.

LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE.

CHAPITRE I.

LE FAIT DE LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE A TRAVERS LES AGES.

I. — Les origines.

II. — Les premiers empires.

III. — Les Perses et les Grecs. — L'empire d'Alexandre.

IV. — L'empire de Rome. — Le christianisme.

V. — La république chrétienne.

VI. — La société internationale catholique.

VII. — La Réforme. — La sécularisation.

VIII. — La Révolution.

IX. — Le droit nouveau et l'Église catholique.

X. — Conclusion.

CHAPITRE II.

LES RAISONS D'ÊTRE DE LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE ET SES CONDITIONS NATURELLES D'EXISTENCE.

I. — Idée générale de la société internationale.

II. — Des conditions constitutives de la société internationale.

III. — L'ordre international en ses traits généraux.

CHAPITRE III.

LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE SUIVANT LA DOCTRINE CATHOLIQUE.

CHAPITRE IV.

LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE SUIVANT L'IDÉE HUMANITAIRE. — L'ÉGLISE HORS DU DROIT DES GENS.

CHAPITRE V.

COMMENT LES LOIS ET LES INSTITUTIONS DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE PEUVENT METTRE LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE DANS SES CONDITIONS NATURELLES D'ORDRE ET DE PROGRÈS.

I. — Le lien social.

II. — Le pouvoir législatif.

III. — Le pouvoir exécutif.

IV. — Le pouvoir de coercition.

V. — Le Gouvernement du monde catholique par les institutions romaines.

VI. — Conclusion.

CHAPITRE VI.

SOUS QUEL ASPECT SE PRÉSENTE AUJOURD'HUI LE DROIT DES GENS.

I. — La Révolution dans la politique internationale.

II. — Les écoles qui gardent la tradition chrétienne.

III. — Le droit nouveau.

IV. — Le positivisme historique.

V. — Le déisme.

LIVRE II.

LA LOI DES NATIONS.

CHAPITRE I.

DE LA LOI INTERNATIONALE EN GÉNÉRAL.

CHAPITRE II.

LES ÉCOLES QUI CHERCHENT LA LOI INTERNATIONALE HORS DU PRINCIPE CATHOLIQUE.

I. — L'école du droit de la nature.

II. — L'école humanitaire, la morale indépendante. le droit nouveau.

III. — Hégel, l'évolution idéaliste.

IV. — L'évolution positiviste utilitaire.

CHAPITRE V.

SI LA LOI INTERNATIONALE COMPREND SEULEMENT LA JUSTICE STRICTE, OU SI ELLE COMPREND ÉGALEMENT CE QUI EST DE L'ORDRE DES DEVOIRS DE BIENVEILLANCE ET DE CHARITÉ

CHAPITRE VI.

QU'IL FAUT A LA LOI INTERNATIONALE UNE SANCTION.

CHAPITRE VII.

DES SOURCES DE LA LOI INTERNATIONALE.

I. — La loi de Dieu.

Pages.

II. — La loi naturelle.

III. — La coutume.

CHAPITRE VIII.

COMMENT ON PEUT ÉTABLIR LE SYSTÈME GÉNÉRAL DES LOIS QUI RÉGISSENT L'ORDRE INTERNATIONAL.

CONCLUSION.

FIN DE LA TABLE ANALYTIQUE.

TABLE ALPHABÉTIQUE

DES MATIÈRES ONTENUES DANS CET COUVRAGE
ET DES AUTEURS QUI S'Y TROUVENT CITÉS.

TABLE GÉNÉRALE.

FIN DE LA TABLE GÉNÉRALE.